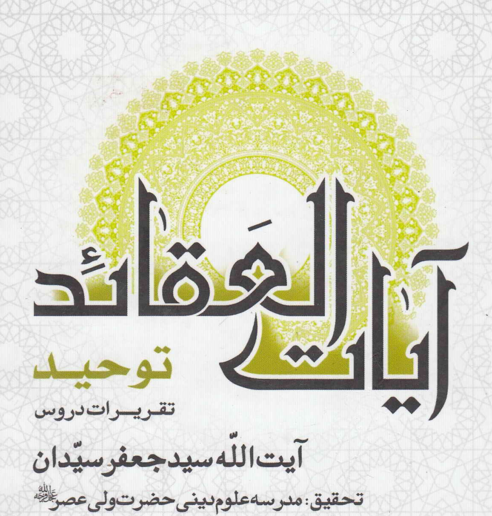


آیات العقائد

توحید

تقریرات دروس

آیت الله سید جعفر سیّدان

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه



اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الْحُجَّةِ بْنِ الْحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ
فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيّاً وَحَافِظاً وَقَائِداً وَنَاصِراً وَ
دَلِيلاً وَعَيْناً حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً



توحید

تقریرات دروس

آیت الله سید جعفر سیّدان

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه



سرشناسه:	سیّدان، جعفر ۱۳۱۳.
عنوان و پدیدآوران:	آیات اعتقادی، تقریرات دروس سیّدجعفر سیّدان.
مشخصات‌نشر:	مشهد، ولایت، ۱۳۹۱.
مشخصات‌ظاهری:	وزیری، ۲۹۶صفحه.
شابک:	۹-۴۴-۶۱۷۲-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت:	فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
یادداشت:	کتابنامه: ص۲۸۵-۲۹۴: همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع:	کلام شیعه امامیه، جنبه‌های قرآنی.
موضوع:	شیعه، عقاید، جنبه‌های قرآنی.
موضوع:	قرآن، کلام.
رده‌بندی کنگره:	B ۱۰۴
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۱۵۹
نشانه‌اثر:	۹س/ ۸ ک

آیات العقائد

توحید

تفسیر آیات اعتقادی

تقریرات دروس استاد عالیقدر آیت الله سیّدجعفر سیّدان

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل‌الله‌فرجه

امور چاپ: چاپخانه آستان قدس رضوی

نوبت چاپ: دوّم/ ۱۳۹۱(ویرایش جدید)

قطع: وزیری / ۲۹۶صفحه

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات ولایت

قیمت: ۸۰۰۰تومان

شابک: ۹-۴۴-۶۱۷۲-۹۶۴-۹۷۸

مرکز پخش:

نشانی: خیابان خسروی، بازار فرش، سمت چپ، انتشارات ولایت

تلفن: ۲۲۲۱۳۱۷ (۰۵۱۱) **همراه:** ۰۹۱۵ ۱۵۷ ۶۰۰۳

فهرست مطالب

سخن ناشر

آنچه در این نوشتار ملاحظه می‌کنید، سلسله درس‌ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سید جعفر سیّدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزهٔ علمیه مشهد افاضه فرموده‌اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره‌ای از انحرافات و برداشت‌های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده‌اند.

این بحث‌ها که از نوار پیاده شده بود توسط برخی از شاگردان مورد اعتماد معظم‌له جهت استفادهٔ بیشتر دانش‌پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت، تلخیص، ویرایش و منبع‌یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند، مورد قبول ناحیهٔ مقدسهٔ امام عصر حضرت بقیة الله الأعظم عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرجَهُ الشَّریف قرار گیرد.

ناشر

مشهد مقدس

مقدمه

قرآن، آخرین کتاب الهی است که در آن معارف فراوانی آمده و آکنده از علم و حکمت و اَخبار گذشته و آینده و سیاست و حکومت می‌باشد. این کتاب استوارِ خدا، به آدمی راه مستقیم را می‌نمایاند و با بشارت و بیم و فراخوانی به عدل و احسان و نیکی و تقوا و عمل به قوانین شریعت، انسان را از رذیلت‌ها برحذر می‌دارد و به فضیلت‌ها و صفات بایستهٔ انسانی ورهپویی سوی کمال و حیات حقیقی و بصیرت‌یابی فرامی‌خواند و بر تدبّر و تفکّر و به‌کارگیری عقل و خرد در بهتر شناختن پدیده‌های هستی و آیات الهی تأکید می‌ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آکنده از نور و هدایت و رحمت و سلام است که هیچ شکی در آن نیست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاری به چشم نمی‌خورد.

این کتاب روشنگر از آدمی می‌خواهد که به خود آید، در آفاق هستی و در بی‌کرانهٔ وجود خویش نیک بیندیشد، زنگارهای غفلت و ناپاکی‌های گناهان و خطاها را با آمرزش خواهی از خدا، توبه و زاری و ناله و دعا، از صفحهٔ دل بزداید و قلب خویش را صفا و روشنی بخشد، و تا می‌تواند به معروف‌ها و آنچه خیر و نیک است عمل نماید و از منکرات و زشتی‌ها، خویشتن و مردم را باز دارد و زندگی این جهانی‌اش را از ایمان و عمل صالح و کارهای نیک، بیاکَنَد و در تکاپوی رسیدن به مقامات عالی و متعالی برآید تا سزامند ورود در بهشتی گردد که نعمت‌های آن به شمار در نمی‌آید و گستره‌اش آسمان‌ها و زمین را در

می‌نوردد و ویژگی‌های آن فراتر از حد توصیف و بیان است، و فراتر از آن، مقامِ قرب و رضوان الهی است که نصیب بندگان برگزیدهٔ خدا می‌شود.

قرآن کتاب توحید است و بیان می‌دارد که به زبان عربی مبین (و جدا از ابهام و پیچیدگی) نازل شده و بیان‌گر حقایق است و بیان هرچیزی را می‌توان در آن یافت.

از میان تعالیم و آموزه‌های فراوانی که در قرآن آمده و بجاست دربارهٔ هر یک از آنها پژوهش‌های گسترده‌ای در ابعاد مختلف صورت گیرد، برخی آیات اعتقادی قرآن که حاوی معارف والایی است، در این سلسله درس‌ها تبیین شده و شیوهٔ درست بهره‌مندی از قرآن در این زمینه ارائه گردیده و خطرهایی که در این راستا وجود دارد و دامن‌گیر برخی از پیروان مکتب فلسفه و عرفان اصطلاحی شده است، یادآوری گردیده است.

بی‌گمان برای اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبیا علیهم‌السلام از عقل استفاده می‌شود و بدیهی است که پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد.

پس از آنکه وحی با عقل اثبات شد، عقل خود درمی‌یابد که وحی منبعی استوار و مطمئن برای دریافت حقایق است؛ زیرا عقل به محدودیتِ خویش پی می‌برد و خطاها و شوائب و اَوهامی که در این راستا ممکن است عاقل را به لغزاند و به کژ راهه سوق دهد و از حقیقت دور سازد، در نظر می‌آورد.

و از سویی عقل درمی‌یابد که خطا و محدودیت، در وحی راه ندارد؛ زیرا تعالیم وحی (قرآن و سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهی حضرت حق است، پس لازم و ضروری است انسان از آن غفلت نکند و در مسائل و مباحث مختلف دینی از این منبع اصیل و عظیم استفاده کند.

البته چنان‌که پیداست آیات و احادیثی مورد استفاده قرار می‌گیرد که از

متشابهات نباشد و از روشنی دلالت برخوردار باشد، چنان که در احادیث، افـزون بر روشنی دلالت، قوت سند و صحت انتساب آن به معصومین علیهم‌السلام نیز باید احـراز گردد. با توجه به آنچه گفته شد سعی بر آن است که با به کارگیری نور عقل در آیات قرآن تدبّر شود و بیانات پیامبر گرامی اسـلام و عتـرت آن حـضرت کـه مفسران حقیقی قرآن کریم‌اند در کانون توجه قرار گیرد.

آری، باید نخست، به کسانی رجوع کنیم که اعتبارشان را از خـدا و پیـامبرش گرفته‌اند و سخنشان مستند به وحی است و حجت دانسته می‌شود (نه آرای پراکنده و مختلف بشری که در معرض انحراف می‌باشند) از این‌روست که رسول گرامـی اسلام از مسلمانان می‌خواهد که به قرآن و عترت دست آویزند و با عقلشان سوی قرآن و عترت بروند؛ زیرا آنان مردمان را از ظلمت‌هـای گونـاگون سـوی نـور رهنمون می گردند.

امام صادق علیه‌السلام از پدر بزرگوارشان علیهم‌السلام روایـت مـی کننـد کـه پیـامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در خطبه‌ای فرمود:

و بَعَثَ إليهم الرُّسُل لِتكونَ له الحجّةُ البالغـةُ عـلى خلقـه، و يكـونُ رُسُـلُه إليهم شهداءَ عليهم؛ و ابتعث فيهم النبيين مبشرين و منذرين ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[1]، و لِيَعقِـلَ العبـادُ عَـن رَبِّهـم مـا جَهِلُوه، فَيَعرِفوه بربوبيّته بعد ما أنكروا، و يُوَحِّدُوه بالإلهيّة بعد ما عَـضَدُوا (عَنَدُوا)؛[2]

خداوند رسولانش را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتی رسا بر خلقش باشـند، و این فرستادگان بر خلق گـواه باشـند؛ و در میانـشان پیـامبران را بـا مـژده و بـیم

۱. الأنفال (۸) : ۴۲.

۲. توحید صدوق: ۴۵، حدیث ۴ ؛ علل الـشرایع۱: ۱۱۹، حـدیث ۱ (بـا تفـاوتی در عبـارت) ؛ بحارالانوار ۴: ۲۸۸، حدیث ۱۹.

برانگیخت تا هر که هلاک می‌شود با بیّنه [آیت و حجتی روشن] هلاک گردد و هرکس [به هدایت و حق‌شنوی و حیات دینی و اعتقادی درست] جان می‌گیرد و حیات می‌یابد با حجت زنده شود.

وبرای آنکه بندگان عقلشان را دربارهٔ آنچه نمی‌دانند،و از پروردگارشان رسیده به کار اندازند [و حقایق دین را از پروردگارشان دریافت دارند] و ندانسته‌ها را بیاموزند و پس از انکار، پروردگارشان را بشناسند و بعد از رفتن [و سرگردانی] به این‌سو و آن‌سو(یا بعد از عناد و ستیزه‌جویی) یکتاپرست گردند.

در این راستا چند نکته شایان توجه است:

۱. بدیهی است که مطالب وحیانی هرگز با حکم عقل مخالفت ندارد و مطابق با واقع و حقیقت می‌باشد؛ زیرا حقایقی است که از علم بی‌خطای حضرت حق نشأت می‌گیرد. در صورتی که مطلبی در قرآن و حدیث به گونه‌ای باشد که ظاهر آن با عقل سازگار نباشد، باید توجیه شود، هرچند در این گونه موارد می‌توان توجیه لازم را در تعالیم وحیانی یافت و خود معصومین علیهم‌السلام بهترین توجیه‌ها را ارائه کرده‌اند.

۲. تردیدی نیست که بعضی از آیات قرآن دارای تأویل است، یعنی افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده می‌شود، دارای معنی و معانی دیگری است که ابتدائاً از ظاهر آنها به نظر نمی‌آید. روشن است که چنین مطالبی را که در ظاهر آیات نمود ندارد (تأویلات) جز از طریق معصومین علیهم‌السلام نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا ارائه مطالبی به عنوان مراد پروردگار متعال از آیات قرآن تنها از طریق حاملین وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول وحیانی هم نداشته باشد، بر صحت و حجیت آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا چنان‌که گفته شد و همگان می‌دانند معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی می‌باشد و تأویلات غیر مستند به معصومین علیهم‌السلام مستفاد از موازین یاد شده نیست.

۳. هر گاه در تعالیم وحی، مصداق آیه، به صورت انحصاری مشخص شود، جایی برای طرح دیگر احتمالات و برداشت‌ها نیست و با وجود سخن معتبر معصوم علیه‌السلام تعمیم آیه به معانی دیگر درست نمی‌نماید.

آری، اگر انحصاری در تعیین مصداق نباشد، در آن صورت می‌توان مصداق‌هایی را به عنوان یک احتمال برای آیه مطرح ساخت.

۴. برداشت‌های مختلف و استنباط‌های گوناگون مفسران از آیات قرآن، هر گاه با اصول شریعت و عقاید استوار مذهب و مبانی دین و دیگر آیات و تعالیم وحیانی ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسبت داده نشود، طرح آن به عنوان یک احتمال و استحسان و سخن علمی در ذیل آیات اشکالی نداشته و سودمند است.

۵. هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظِ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبی و معنا ــ به گونه‌ای ــ آن مفهوم را برساند.

۶. در میان مکاتب و اندیشه‌های بشری، می‌توان آموزه‌های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن‌ها را پر می‌سازد و شخص به باورهایی می‌رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این‌رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل‌گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب وحیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش‌ها و دیدگاه‌های بشری را وارسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش‌های گوناگون که دیگر دانش‌ها آن را شکل داده‌اند به سراغ آموزه‌های وحیانی آید.

از خدای متعال می‌خواهیم که ما را جویای حق ساخته و در صراط حق پایدار بدارد و پیوسته ما را از آموزه‌های مکتب وحی بهره‌مند سازد و از معارف قرآنی و

حدیثی سیرابمان نماید و از وادی لغزنده و هلاکت‌ساز تفسیر به‌رأی‌ها و تأویلات ناشایست و نسبت‌های ناروا به دین، مصونمان بدارد و ما را توفیق دهد که عقاید حقه و معارف وحیانی را آمیزهٔ جانمان کنیم و در راه نشر مکتب اهل البیت علیهم‌السلام کوشا باشیم و سرمایه حیات و عمرمان را بیهوده صرف تقلید از این و آن (انسان‌هایی که در معرض خطا و اشتباه‌اند) نکنیم، و جز وحی هیچ سخن دیگری را خطاناپذیر نشماریم، و آوازهٔ نام و شهرتِ شخصیت‌ها ما را نفریبد و از نقد و بررسی سخنشان به هراس نیفتیم. حمد و سپاس ویژهٔ خداست که پروردگار جهانیان است.

بخش پژوهش
مدرسهٔ علوم دینی حضرت ولی‌عصر
(عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرجَهُ الشَّریف)




آیه اول:
هُوَ الأوَّلُ وَ الآخِرُ...

قال الله تعالی:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(سوره حدید (۵۷) آیه ۳)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.




از آیات اعتقادی که در تفسیر و برداشت مفهومی، مورد اختلاف قرار گرفته، آیهٔ سوم سورهٔ مبارکهٔ حدید است، خدای متعال در کتاب منیرش می‌فرماید:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛[1]

اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

این آیه از آیات مهم توحیدی است و سزامند است به دقت بررسی شود. روایات زیادی که ذیل این آیه از ائمه علیهم‌السلام نقل شده و بیانات بزرگان در این زمینه شایان توجه است.

اهمیت آیه

در ارتباط با جایگاه توحیدی شش آیهٔ اول سورهٔ حدید ـ که آیهٔ مذکور جزءِ آنهاست ـ به دو حدیث که نشان دهندهٔ اهمیت این آیات است، اشاره می‌شود.

۱. در **تفسیر قمی** آمده است که آیهٔ آغازین سورهٔ حدید همان سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که فرمود:

أُعْطِيتُ جوامعَ الكلم؛[2]

جامع همهٔ سخنان به من داده شد.

---

۱. سورهٔ حدید (۵۷) آیهٔ ۳.

۲. تفسیر قمی۲: ۳۵۰.

با توجه به حدیث بعدی معلوم می‌شود که سورهٔ اخلاص و شش آیهٔ اول سورهٔ حدید، دربرگیرندهٔ همهٔ سخنان توحیدی است.

۲. عاصم بن حُمَید[۱] می‌گوید: از امام سجاد علیه‌السلام دربارهٔ توحید سؤال شد، فرمود:

إنَّ اللهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه یکونُ في آخر الزَّمان اَقوامٌ مُتَعمِّقون، فَأنْزَلَ اللهُ تعالی ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ و الآیاتِ مِن سُورةِ الحدید إلی قوله ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَمَن رامَ وَراءَ ذلك فَقَدْ هَلَكَ؛[۲]

خدای بزرگ می‌دانست که مردمانی مُتَعَمِّق (فرو روندگان در مطالب) در آخرالزمان خواهند آمد؛ به همین جهت، سوره توحید و آیاتی از سورهٔ حدید را فرو فرستاد. پس هرکس ورای آن را قصد کند هلاک می‌گردد.

براساس این حدیث، اگر کسی در مباحث توحیدی به چیزی غیر از آنچه که در سورهٔ توحید و این آیات سورهٔ حدید آمده است تمسک کند و حرکت علمی و اعتقادیش سازگار با این آیات نباشد و اینها را معیار قرار ندهد، هلاک خواهد شد.

نکوهش یا ستایش

آیا در این حدیث «تَعَمُّق» مذمت شده است یا اینکه حدیث اهل تعمُّق را می‌ستاید؟

۱. جمعی گفته‌اند: نه مدح است و نه ذم، بلکه حدیث تنها خبر می‌دهد به اینکه جمعی چنین و چنان خواهند آمد.

۲. بعضی گفته‌اند: حدیث در مدح آنهاست.

۳. و گروهی حدیث را در مذمت مُتَعَمِّق می‌دانند.

---

۱. عاصم بن حمید از راویان مورد وثوق و از اصحاب امام صادق علیه‌السلام است و با واسطه از امام سجاد علیه‌السلام روایت می‌کند.

۲. اصول کافی ۱: ۹۱، حدیث۳ ؛ توحید صدوق: ۲۸۳ (باب ۴۰) حدیث۲ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۶۳.

ظاهر این حدیث، منع از فرورفتن در مسائل توحیدی و بسنده کردن بر نصوص است.[۱]

مرحوم مجلسی در مرآة العقول سه احتمال را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد:

۱. اینکه امام علیه السلام فرمود: «مُتَعَمِّقُون» یعنی برای اینکه در آن ژرف بیندیشند.

۲. مقصود این است که (در ذات خدا) از دقت‌های عقلی بپرهیزند، بلکه در معرفت خدای سبحان بر آنچه خدا برایشان بیان کرده بسنده کنند.

۳. برایشان معیاری باشد تا افکار [و عقایدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن‌گاه می‌نویسد: نظر میانی اَظهر است.[۲]

شواهدی وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُون است، نه ستایش آنها.

شاهد اول

لحن حدیث که فرمود: «عَلِمَ أنَّهُ یَکُونُ فِي آخِرِ الزَّمانِ اَقوامٌ مُتَعَمِّقُون» لحن مدح نیست؛ وگرنه از آنها به «أقوامٌ» تعبیر نمی‌شد، بلکه با عباراتی نظیر «أولیائنا»، «مِن شیعتنا»، «إخواني» و ... یاد می‌شد. در روایات نمونه‌هایی برای این سخن هست آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله ـ در مورد مؤمنین آخر الزمان ـ به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منید و آنها برادران من ... . تعبیر برادران را می‌آورد که حکایت از مدح دارد.

---

۱. بحار الأنوار۳: ۲۶۴.

۲. قوله: «متعمقون» أي لیتعمقوا فیه أو لا یتعمقوا کثیراً بأفکارهم بل یقتصروا في معرفته سبحانه علي ما بُیِّن لهم، أو یکون لهم معیاراً یعرضون أفکارهم علیها، فلایزلُّوا و لایخطأوا، و الأوسط أظهر. (مرآة العقول۱: ۳۲۰).

در هرحال، لحن، چندان لحن تعریف نیست، بلکه عکس آن، بیشتر به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه آنکه در پایان حدیث آمده است «فَمَن رامَ وَرآءَ ذلكَ فَقَدْ هَلَكَ» هشدار می‌دهد که فراتر رفتن از محدودهٔ این آیات انسان را هلاک می‌سازد.

به نظر می‌رسد این شاهد، مؤید مطلب است و شواهدی که پس از این می‌آید قوی‌ترند.

شاهد دوم

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی ﷺ آمده است که:

اَلكُفرُ عَلى أَربَعِ دَعائِمَ: عَلَى التَعَمُّق والتَّنازُع والزَّيغ والشِّقاق؛[1]

کفر بر چهار ستون استوار است:

کنجکاوی بی‌جا، نزاع کردن با یک‌دیگر، کجروی و میل به باطل، دشمنی و زیربار حق نرفتن.

بنابراین، کفر، ناشی از عللی است، که یکی از آنها تعمُّق است که در بعضی موارد به هلاکت می‌انجامد.

در ادامه سخن امام ﷺ می‌فرماید: «فَمَن تَعَمَّق لَم يُنِبْ إلى الحَق»؛ هر کس تعمُّق کند [در وادی‌های شبهه‌ناک فرو روَد و] به حقیقت باز نمی‌گردد.

مؤیّد این کلام مولا، جملاتی است که ثقة الإسلام کلینی در اصول کافی از امیرالمؤمنین ﷺ در وصف مؤمنان چنین نقل می‌کند: «ولامُتكلّفٌ ولامُتَعَمِّقٌ...»[2] ؛ مؤمنین نه متکلّف‌اند (تا چیزی را که در آنها نیست به زور بر خود ببندند) و نه متعمِّق (و زیاده‌رو).

بنابراین تعمُّق ـ به‌ویژه در ذات حضرت حق ـ از صفات مؤمن نیست و «مُتَعَمِّقُون» نمی‌تواند مدح باشد.

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۳۱ ص ۴۷۳ ـ ۴۷۴ ؛ شرح ابن ابی‌الحدید ۱۸: ۱۴۲؛ شایان ذکر است که در «اصول کافی۲: ۳۹۲» این چهار ویژگی از شعبه‌های«غُلُوّ» به شمار آمده است.

۲. اصول کافی ۲: ۲۲۶.

شاهد سوم

شاهد سوم که از جهتی از شاهد دوم هم قوی‌تر می‌باشد مطلبی است که در یکی از خطبه‌ها امیرالمؤمنین علیه السلام به معرفی راسخین در علم می‌پردازد:

واعْلَم أنَّ الراسِخينَ في العلم، هم الَّذينَ أغناهُمُ اللهُ عَن الإقْتِحام في السُّدَدِ المَضروبة دونَ الغيوب، فَلَزِمُوا الإقرارَ بجُمْلة ما جَهِلُوا تفسيرَه من الغَيب المَحْجوب؛ فقالوا: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1] فَمَدحَ الله عزّ وجل اعترافَهم بالعَجْز عن تناول ما لَم يُحيطوا به علماً، و سَمّى تَرْكَهُم التَّعَمُّق في ما لَم يُكَلِّفْهم البحثَ عنه منهم رسوخاً، فَاقْتَصِر على ذلك و لا تُقَدِّر عظمةَ الله سبحانه على قَدْر عَقْلك فتكونَ مِنَ الهالكين؛[2]

بدان‌که راسخان در علم آنهایند که خداوند آنها را از دست یازی به آنچه خود بر آنها پوشیده داشت و جزو اسرار غیبی قرار داد، بی‌نیاز ساخت. پس آنان به همهٔ آنچه که تفسیرش را نمی‌دانند و بر آنها پوشیده است پای‌بندند و می‌گویند: «به آن ایمان آوردیم، همهٔ آن از سوی پروردگارمان است»

پس خداوند اعترافشان را به عجز (و ناتوانی از رسیدن به آنچه از نظر علمی به آن احاطه نمی‌یابند) **و ترک تعمق و فرورفتن‌شان را در آنچه که مُکلّف به بحث از آن نیستند ستود و رسوخ نامید.** تو هم به همین بسنده کن و عظمت خدای سبحان را با عقلت اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود.

با توجه به این شواهد، به نظر می‌رسد که حدیث در نکوهش تعمُّق است پس سزاوار، بلکه لازم است که پژوهش‌گران در مباحث اعتقادی ـ پس از آنکه با براهین عقلی به اصول اصلی اعتقادی رسیدند ـ تسلیم ارشادات قرآنی و حدیثی

۱. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۷.

۲. توحید صدوق: ۵۵ - ۵۶، حدیث ۱۳؛ نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱، ص ۱۲۵ (خطبهٔ اشباح).

امامان علیهم السلام باشند و از محدودهٔ بیانات آن بزرگواران (که مفسرین به حق کلام الهی‌اند) فراتر نروند و همهٔ همتشان را در «تعقُّل در وحی»[۱] به‌کار برند؛ زیرا به وسیلهٔ نورانیت سخنان آل محمد علیهم السلام می‌توان همه حجاب‌های ظلمانی را درید و به بحار انوار سبحانی دست یافت، چه آنان مأمورند انسان‌ها را از ظلمت‌ها به سوی نور رهنمون شوند ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[۲].

با وجود سخنان هدایت‌آفرین آنها، حقیقت‌جوئی و هدایت‌یابی از سخن غیر ایشان به منزلهٔ دست وپا زدن در تاریکی‌ها است.

روایات

با توجه به اینکه بهترین شیوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذکر و راسخان در علم است که همان امامان معصوم علیهم السلام می‌باشند، بایسته و مناسب است که نخست به احادیثی بنگریم که در این باره رسیده است و قرآن را از زبان دانایان به کتاب الهی و معارف ربّانی، دریابیم.

حدیث اول

ابن ابی‌یعفور می‌گوید[۳] از امام صادق علیه السلام دربارهٔ این سخن خدای بزرگ پرسیدم که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ گفتم: اینکه خدا اول است، در می‌یابیم؛ اما تفسیر «آخر» را برایمان تبیین کنید.

---

۱. امام کاظم علیه السلام به هشام فرمودند: یا هشام ما بَعَثَ الله أنبياءَه و رُسُله إلى عباده إلا لِيَعقلُوا عن الله؛ ای هشام، خدا انبیا و فرستادگانش را به سوی بندگانش نفرستاده مگر اینکه مطالب و معارف دینی را از ناحیهٔ خداوند بفهمند (یعنی تنها راهِ امن دریافتِ معارف و حقایق، فراگیری از انبیا است). (اصول کافی ۱: ۱۶ ؛ تحف العقول: ۳۸۳)

۲. سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیهٔ ۱.

۳. علامه مجلسی می‌گوید: سند این روایت صحیح است (مرآة العقول۲: ۴۰).

امام علیه السلام فرمود:

إنَّه لیس شيءٌ إلّا یَبِیدُ أو یَتَغَیَّرُ أو یَدخُلُهُ التَغَیُّرُ و الزَّوالُ أو یَنتَقِلُ مِن لَون إلی لَونٍ و مِن هَیئَةٍ إلی هَیئة و مِن صفةٍ إلی صفةٍ و مِن زیادةٍ إلی نُقصانٍ و مِن نُقصانٍ إلي زیادة إلاّ ربَّ العالمین؛ فإنّه لَم یَزل و لایزالُ بحالة واحدة.

هو الأوَّلُ قبلَ کُلِّ شيء، و هو الآخرُ عَلي ما لَم یَزل، و لاتَختلِفُ علیه الصِّفاتُ و الأسماءُ، کما تَختلِفُ عَلي غیره؛ مثلُ الإنسانِ الَّذي یکونُ تُراباً مَرّةً، و مَرّةً لحماً و دماً، و مَرّةً رُفاتاً و رمیماً؛ و کالبُسْر الذي یکون مَرّةً بَلَحاً و مَرّةً بُسراً، و مَرّةً رُطَباً، و مَرّةً تمراً، فَتَتَبَدَّل علیه الأسماءُ و الصِّفاتُ، و الله جلّ وعزّ بخلاف ذلك؛[1]

هیچ چیزی نیست جز اینکه [سرانجام] از بین می‌رود یا تغییر می‌پذیرد یا در آن دگرگونی و زوال راه می‌یابد یا از رنگی و هیئتی و صفتی به رنگ و هیئت و صفت دیگر درمی‌آید و از زیادی به نقصان و از کاستی به فزونی می‌گراید مگر پروردگار جهانیان؛ زیرا او پیوسته بوده و خواهد بود. او اول است قبل از هرچیزی و آخر است به این معنا که زوال نمی‌پذیرد، و صفات و اسماء مختلف نمی‌پذیرد، چنان‌که (اسماء و صفات دربارهٔ) غیر او مختلف می‌گردد؛ مانند انسان که در مرتبه‌ای خاک است و مرتبه‌ای گوشت و خون و در مرتبه‌ای، جسمی خرد شده و استخوانی پوسیده، و مانند خُرما که در مرتبه‌ای «بَلَح» (خُرمای سبز نارس) و در مرتبه‌ای «بُسر» (خُرمای نارسی که از بلح رسیده‌تر است) و در مرتبه‌ای «رُطَب» (خُرمای تازهٔ رسیده) و در مرتبه‌ای «تَمر» (خُرمای خشک کاملاً رسیده) است و اسما وصفاتِ او عوض می‌شود. خدای بزرگ، به خلافِ این است.

---

۱. اصول کافی۱ : ۱۱۵، حدیث ۵ (باب معانی الأسماء و اشتقاقها) ؛ توحید صدوق: ۳۱۴ ؛ بحارالأنوار۴ : ۱۸۲ ؛ تفسیر برهان۵ : ۲۷۸ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۱۴۵.

این حدیث، بیان می‌دارد که: هرآنچه در جهان خلقت وجود دارد در معرض تغییر و دگرگونی و زوال (و نیستی) است. چیزهایی که در طبیعت یافت می‌شوند پیوسته از نظر رنگ، شکل و حالت تغییر می‌کنند، زمانی فزونی می‌یابند و زمان دیگر کاستی می‌پذیرند.

لیکن خدای متعال، همیشه، یکسان و یکنواخت می‌باشد، در گذشته و آینده تغییری در او روی نداده و نمی‌دهد (و زمان و مکان در رابطهٔ با خدا مفهوم ندارد، جز اینکه رابطه‌شان رابطهٔ خالق و مخلوق است و به تعبیری خدا زمانی و مکانی نیست).

سپس امام علیه السلام به تبیین آیه می‌پردازند و همه‌گونه تغییر و تغیُّر را از ذات مقدس حضرت حق نفی نموده وذات احدیّت را، ازلی و ابدی معرفی می‌فرمایند.

نیز از این بیان شریف امام علیه السلام بینونت خالق و مخلوق ـ در حقیقت و ذات ـ به خوبی استفاده می‌شود. در اینجا یک سؤال یا اشکالِ فرضی به ذهن می‌آید و آن اینکه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارند و پایدار می‌مانند، آیا «آخر»ـبه همان مفهومی که دربارهٔ خدا به کار می‌رود - در توصیف آنها صحیح است؟

علامه مجلسی رحمه الله در«مرآة العقول» در پاسخ اشکال تقدیریِ مذکور می‌نویسد:

> مقصود از این حدیث بیان همین نکته است که دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخریت به خدای سبحان منافات ندارد؛ زیرا اینها پیوسته در تغییر و تبدیل و در معرض نابودی و زوال اند. (و دوام آنها به ارادهٔ حضرت حق است) ولی ذات باری تعالی بالذات و الصفات اَزَلی و اَبَدی است به گونه‌ای که هرگز تغییری بر او عارض نمی‌شود. پس هرچیزی جز وجه خدای متعال، نابود شونده و فانی است).[۱]
>
> که جملهٔ اخیر اشاره دارد به آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص (۲۸) ﴿...**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهه**﴾.

---

۱. مرآة العقول ۲: ۴۰ ـ ۴۱.

آن‌گاه علامهٔ مجلسی ﷺ به بیان قول دیگری ـ در این زمینه ـ می‌پردازد، و می‌گوید:

و گفته‌اند: آخر بودن خدای سبحان، بدان اعتبار است که خدا پیش از قیامت، همهٔ اشیا را نابود می‌سازد سپس باز می‌گرداند؛ چنان‌که ظواهر بعضی از آیات و صریح بعضی از اَخبار، بر آن دلالت می‌کند.[۱]

حدیث دوم

در حدیثی ـ که سندِ آن «حَسَن» است ـ از میمون البان روایت شده که گفت: شنیدم که از امام صادق ﷺ دربارهٔ اول و آخر بودن خدا سؤال شد، آن حضرت فرمودند:

الأوَّلُ لا عن أوَّلٍ قَبْلَه ولا عن بَدءٍ سَبقَه، و الآخرُ لا عن نهاية كما يُعْقَل مِن صفة المخلوقين و لكن قديمٌ أوّلٌ آخرٌ، لم يَزَل و لايَزُولُ بلا بَدءٍ ولا نهايةٍ، لا يَقَع عليه الحدوثُ، و لا يحولُ مِن حالٍ إلى حال، خالقُ كلِّ شيء؛[۲]

خدا اول است بی‌آنکه اولی پیش از او بوده و بی‌آنکه آغازی بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است یعنی نهایتی برای او نیست (چنان‌که نهایت داشتن از ویژگی‌های آفریده‌هاست) لیکن خدا قدیم و اول و آخر است، بی‌آغاز و بی‌نهایت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمی‌شود، و از حالی به حالی درنمی‌آید، خالق (و آفریدگار) هرچیزی است.

علامه مجلسی ﷺ در توضیح این حدیث می‌نویسد:

اینکه فرمود: خدا اول است «لا عن أوَّل قَبْلَه» بدان معناست که زمان یا علتی بر خدا سبقت نگرفت.

---

۱. همان.

۲. اصول کافی ۱: ۱۱۶، حدیث ۶ ؛ توحید صدوق: ۳۱۳ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۸۴.

و این سخن که: «و لا عن بَدْء»، اگر «بَدْء» بخوانیم؛ یعنی خداوند بی‌ابتدا است،
و اگر «بَديء» (بر وزن فعیل) باشد؛ یعنی خدا اَوّل بی‌علت است.
و عبارتِ: «لا عن نهایه»؛ یعنی خدا از نظر ذات و صفات، نهایت ندارد.
جمله «لایَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به اولیّتِ خدا می‌باشد، و جمله «و لایَحُول» ناظر به آخریّتِ ذات حضرت حق است.[1]

این حدیث نیز به همان معنایی باز می‌گردد که در حدیث پیشین بیان شد. امام علیه السلام درباره اول بودن خدا بیان می‌دارد که:

خدا «اول» است؛ یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست (نه اول به معنای اول عددی که می‌گوئیم: «اول» ، «دوم» ، «سوم»...) خدا، اولی است که هیچ آغازی بر او سبقت نگرفته تا علتِ آن باشد و خدا معلولِ آن علت قرار گیرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا که نهایت و پایانی ندارد.

وقتی درباره اشیا «اول» و «آخر» می‌گوییم مفهوم خاصی به ذهن می‌آید و ابتدا و انتهایی را در نظر می‌آوریم. این معنا، درباره خدا راه ندارد. وقتی می‌گوییم خدا اول است؛ یعنی بی‌ابتدا است و زمانی که می‌گوییم خدا آخر است؛ یعنی بی‌انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگردیم، چیزی را نمی‌یابیم که بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آینده پیش رویم به انتهایی نمی‌رسیم؛ و این بدان معناست که خدا اَزَلی و اَبدی است و همچنان تغییرناپذیر بوده و خواهد بود و صفت تغییر و تحوُّل و فناپذیری ـ که از ویژگی‌های مخلوقات است ـ در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و آخر دارند (به همان معنایی که از اول و آخر به ذهن همه می‌آید) لیکن خدا هم‌سنخ موجودات نیست تا این دو معنا درباره‌اش صدق کند (خدا درحالی که اول است آخر نیز می‌باشد و این دو یک حقیقت‌اند و نسبت به ذات پروردگار دو

---

۱. مرآة العقول ۲: ۴۱.

چیز به شمار نمی‌روند) ذات خدا به هیچ مخلوقی شباهت ندارد و هیچ یک از آفریده‌ها نیز مانند او نیست.

اینکه امام علیه السلام می‌فرمایند «لایَقَعُ علیه الحُدُوث...» (حدوث بر خدا واقع نمی‌شود...) یعنی این گونه نیست که چیزی به خدا افزوده شود یا چیزی از او کم گردد و چیزی که نبوده پدید آید و خدا از حالی به حالی درآید، بلکه خدا خالق همهٔ اشیا و حوادث است، و آفریدگار همه چیز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنابراین ـ چنان‌که علامه مجلسی رحمه الله فرموده است ـ جملهٔ «لایَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به قدمت و ازلیت پروردگار است، و جمله «لایَحُول مِن حال إلی حال» به ابدیت و فناناپذیری خدای متعال اشاره دارد.

حدیث سوم

شیخ صدوق، به سند قوی، از حسین بن خالد، از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:

إعلَم عَلَّمَك اللهُ الخیرَ أنّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ قدیمٌ، و القِدَم صِفَتُه الّتي دَلَّتِ العاقل عَلی أنّه لاشيءَ قَبله و لاشيءَ مَعَه في دَیمُومِیَّته، فَقَد بانَ لنا بإقرار العامَّة مُعْجزَةُ الصِّفة أنّه لاشيءَ قَبلَ الله و لاشيءَ مَعَ الله في بَقائه، و بَطَلَ قولُ مَن زَعَمَ أنّه کان قَبْلَه أو کان مَعَه شيءٌ، و ذلك أنّه لو کان مَعَه شيءٌ في بَقائه لم یَجُز أن یکونَ خالقاً له؛ لأنّه لم یَزَل معه، فکیف یکونُ خالقاً لِمَن لم یَزَل مَعَه؛ و لو کان قَبْلَه شيءٌ، کان الأوَّلُ ذلك الشيء لا هذا، و کان الأوَّل اَوْلی بأن یکونَ خالقاً للأوَّل...؛[1]

---

۱. اصول کافی ۱: ۱۲۰، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۱۸۶، حدیث ۲ (در این مأخذ، جملهٔ پایانی «خالقاً للأوَّل الثاني» ضبط شده است)؛ بحارالانوار ۴: ۱۷۶.

خدا تو را خیر [راه رشد و صواب] آموزد، بدان‌که خدای متعال قدیم است، و این صفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اینکه چیزی قبل از او نبوده و در دوام و همیشگی بودنش شریک و همراه ندارد.

پس برای ما به إقرار همهٔ [عقلا] آشکار شد که صفت قِدَم همه را وامی‌دارد بپذیرند که قبل از خدا چیزی نبوده یعنی (ازلی است) و در بقایش چیزی با او نبوده یعنی (ابدی است) و سخن کسی که می‌پندارد پیش از خدا یا با او چیزی بوده، باطل است.

بدان جهت است که اگر در بقای خدا چیزی همراه او بود، جایز نبود که خدا آفریدگارش باشد؛ زیرا آن چیز پیوسته با او وجود داشت، پس چگونه ممکن است که خداوند خالق چیزی باشد که پیوسته با او بوده است (زیرا پیوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چیزی می‌بود، آن چیز، اول به شمار می‌رفت نه خدا، و سزاوار بود که آن اول مفروض، خالق این خدا باشد.

در این حدیث، بیان شده است که خدای متعال قدیم است و این صفت دلالت دارد بر اینکه چیزی پیش از خدا و یا همراه او نبوده؛ یعنی خدا معلولِ علتی نمی‌باشد و چیزی نیست که بعد از نبودش، هست شده باشد. این حقیقت را با عقل نیز درمی‌یابیم، که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است، مخلوق یعنی نبوده و ساخته شده است، ازلی یعنی بوده و ساخته نشده است، و این دو با یک‌دیگر جمع نمی‌شوند.

در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت و گاه اشاره دارد و مسألهٔ ازلیت حضرت حقّ از آن استدلال به خوبی اثبات می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی‌ﷺ این استدلال را ـ در عبارتی کوتاه و جامع ـ این چنین بیان می‌کند:

الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب) و إلّا اسْتَلْزَمَه؛ لاستحالة الـدَّوْرِ و التَّسلسل؛[1]

موجود اگر (خودش) واجب باشد که مطلوب حاصل است، وگرنه [مؤثر و] واجبی لازم دارد که او را تحقق بخشد؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

بیان استدلال این است که باید قدیمی باشد وگرنه موجود غیرقدیم حادث است و نیازمند، به این معنا که وجودش به دیگری وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم می‌آید.

این موجود وابسته ـ که از آن به ممکن تعبیر می‌شود ـ اگر وابسته به موجودی مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به این، دور لازم می‌آید که به بداهت عقل باطل است؛ زیرا تقدُّمِ شیء بر نفس لازم آید. و اگر آن موجود بعدی وابسته به موجود سومی باشد و آن سوم وابسته به چهارم و این سیر همچنان ادامه یابد وبه موجودی ناوابسته منتهی نشود، تسلسل لازم می‌آید که آن نیز باطل است؛ زیرا در حقیقت تحقّق معلول بدون علّت لازم آید.

پس باید این سیر به موجودی ختم شود که قدیم و اَزلی است و چیزی با او همتا نمی‌باشد و آفریدگار هرچیزی است، شریکی ندارد، یگانه و بی‌همتاست.

این سخن امام علیه السلام که فرمود: «و لاشيء معه في ديموميته» (چیزی در دوام و ابدی بودن با خدا نیست) نفی ابدیّت ماسوی الله است؛ زیرا چیزی جز خدا دیمومت ذاتی ندارد، و هر موجودی که هست و قرار باشد بماند به ابقای خداوند است و اگر خدای متعال دوام چیزی را بخواهد ـ با آنکه همه چیز محکوم به فنا و نابودی است ـ دوام می‌یابد و این اشکالی ندارد؛ و با ابدیّت خالق ناسازگار نیست؛ زیرا خدا آن را آفریده و اراده کرده که باقی باشد. به بیان دیگر ابدیت بالغیر معقول است ولی ازلیت بالغیر معقول نیست. چه اینکه لازمهٔ فرض ازلیت بالغیر

---

۱. کشف المراد: ۲۸۰ (المقصد الثالث).

خُلف است؛ زیرا وقتی می گوییم ازلی است یعنی «لم‌یکن فکان» نمی‌باشد، امّا آن‌گاه که می گوییم ابدیٌ بالغیر است یعنی موجود «لم‌یکن فکان» به سبب غیر، ابدیت یافته.

از اینکه امام علیه السلام فرمود: «و بَطَلَ قَولُ مَن زَعَمَ أنـّه کان قبله أو کانَ مَعه شَيءٌ...» ملاک و معیار مهمی به دست می‌آید. اگر چیزی قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلکه سزاوار است که آن چیز خالق باشد نه خدا. و اگر چیزی با خدا باشد نیز خداوند خالق او نیست؛ زیرا قدمت با مخلوقیّت در تناقض است، پس نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی می‌تواند با او باشد؛ پس می‌توان گفت که صفت قدیم، عُقلا را وادار به تسلیم می کند که جز خدا، قدیم دیگری را فرض نکنند.

مرحوم علامهٔ مجلسی رحمه الله در ذیل این حدیث بیانی دارد که ذکر آن سودمند و مطلب فوق را می‌رساند، وی می گوید:

> لا یخفی أنّه یَدُلُّ علی أنّه لاقدیمَ سوی الله، وعلی أنَّ التأثُّر لا یعقل إلّا في الحادث، وأن القِدَم مستلزم لوجوب الوجود؛[1]
>
> پوشیده نماند که این حدیث دلالت می‌کند که هیچ قدیمی جز «الله» نیست، و اثرپذیری جز در چیز حادث، معقول نمی‌باشد، و لازمهٔ صفت قِدَم، وجوبِ وجودِ است.

اشکال: اگر قدیمی جز خدا نباشد و ماسوای او حادث باشند، انقطاع فیض لازم می‌آید. از این‌رو، باید قائل شد که با خدا چیزی بوده است.

پاسخ: این اشکال در ارتباط با مسئلهٔ حدوث و قِدَم است که به تفصیل درجای خود بحث شده است و در اینجا به اختصار اشاره می‌شود.

اولاً: در صورتِ بودنِ دو قدیم (یا بیشتر) فیض معنا ندارد؛ زیرا فرض این است که هر دو قدیم‌اند نه این قدیم به آن فیض می‌رساند و نه به عکس.

---

۱. مرآة العقول ۲: ۵۵.

ثانیاً: باید موجودی با خدا نبوده باشد تا نخست به فیض الهی وجود یابد و سپس دیگر فیض‌های الهی محل و معنا پیدا کند.

ثالثاً: چون خلقت، ایجاد لا مِن شیء است باید موجود مسبوق به عدم باشد.

حدیث چهارم

در حدیثی آمده است[1] که [گروهی از] یهود نزد رأس الجالوت [عالِم بزرگ یهود] گرد آمدند و به او گفتند: این مرد (مقصودشان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود) عالم است، همراه ما بیا تا از او [چیزی] بپرسیم.

پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد که او در قَصر (مقر حکومتی خود یا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده‌ایم تا از تو سؤال کنیم. فرمود: بپرس ای یهودی، تا پاسخ برایت روشن گردد.

گفت: از پروردگارت می‌پرسم که چه زمانی هستی یافت؟

امام علیه‌السلام فرمود:

كانَ بلا كَيْنُونيّة، كان بلا كيف، كان لَمْ يَزَل بلا كَمّ و بلا كيف، كان ليسَ له قبلٌ، هو قبلَ القَبْلِ، بلا قَبْلٍ ولا غايةٍ ولا مُنْتَهىً انْقَطَعَتْ عنه الغايةُ وهو غايةُ كُلِّ غاية؛[2]

خدا بوده است بی آنکه آفریده شده باشد، هستی‌اش بی چگونگی است، پیوسته بی کم‌وکیف بوده است، قبلی برای او نیست، او قبلِ قبل است بی قبل و بی غایت و بی منتها، غایت از او انقطاع یافت درحالی‌که او خود غایتِ هر غایتی است (یعنی او پس از به پایان رسیدن همهٔ اشیا باقی است).

---

۱. مضمون این حدیث به طور مستفیض، از امام صادق علیه‌السلام منقول است، حدیث صفحهٔ بعد (حدیث پنجم) یکی از آنهاست.

۲. اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۴ (کتاب التوحید، باب الکون و المکان)؛ بحارالانوار ۳: ۳۳۶ (به نقل از محاسن ـ ۱: ۲۴۰ ـ با اندکی تغییر در الفاظ)؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۲.

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیایید برویم، او داناتر است از آنچه درباره‌اش گویند. در این حدیث بیان شده است که خدا بی‌کم و کیف است، چیستی‌اش را ما در نمی‌یابیم. برای خدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتی ندارد؛ یعنی اَزَلی و اَبَدی است.

حدیث پنجم

شیخ کلینی به سند صحیح، از ابوالحسن موصلی، از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمد و گفت: ای امیر مؤمنان، پروردگارت چه زمانی هستی یافت؟

امام علی علیه‌السلام فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زمانی نبوده تا گفته شود چه زمانی به وجود آمد؟!

کانَ رَبّي قبلَ القَبْل بلا قبلٍ؛ وبَعدَ البعد بلا بَعْد، و لا غاية و لا مُنتهى لغايته، انْقَطَعَتْ الغاياتُ عنده، فهو منتهى كلّ غاية؛[1]

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیّت بوده، بی آنکه گذشته‌ای بر او پیشی گرفته باشد؛ و پس از هر آینده‌ای است، بی آنکه بعدی برایش باشد (یعنی بعد از نابود ساختن اسباب زمان که آن‌گاه دیگر بعدی معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتی برای غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان می‌یابد و اوست نهایت هر غایتی (یعنی هرآنچه در مورد ماسوی الله از مفاهیم مختلف معنی دارد، نسبت به خدای سبحان بی‌معنی یا ناقص است و همهٔ اطلاقات گوناگون روائی ناظر به ازلیّت و اَبدیّت حضرت حق است).

از این حدیث نیز می‌توان دریافت که «زمان» از آفریده‌های خداست، و طرح

---

۱. اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۵ ؛ احتجاج طبرسی ۱: ۳۱۳ ؛ بحارالانوار ۵۴: ۱۶۰.

زمان دربارهٔ خدا معنی ندارد. او«اول»است (یعنی ازلی است) و «آخر» است (یعنی اَبَدی است).

حدیث ششم

در کتاب اصول کافی و نیز در توحید صدوق ـ در باب «التوحید و نفی التشبیه» ـ خطبه‌ای از امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نقل شده است که در آن امام علیه‌السلام خدای متعال را توصیف نموده و می‌فرمایند:

الَّذي لَيْست له في أوّليّته نهايةٌ، و لا في آخريّته حَدٌّ و لاغايةٌ ... الأوّلُ قبلَ كلِّ شيء و لا قبلَ لَه، و الآخر بعدَ كلِّ شيء و لا بَعدَ لَه؛[1]

برای اول بودن خدا نهایتی نیست و برای آخر بودنش حد و غایتی وجود ندارد... او اول است قبل از هرچیزی، و قبلی برایش نیست، و آخر است پس از هرچیزی، و بعدی برای او نیست (یعنی بعدیّت او همانند بعدیّت مخلوقات نیست که منوط به استمرار زمان باشد).

این سخن نیز با آنچه پیش از این گفته شد، سازگار می‌باشد و گویای این معناست که اول بودن خدا چنان نیست که با برگشتن به عقب بتوان به ابتدایی رسید و یا با رفتن به جلو به انتهایی دست یافت، بلکه خدا اوّل بی‌ابتدا و آخرِ بی‌انتهاست، و در هرکدام از این دو سو، به حدّی ختم نمی‌شود.

حدیث هفتم

از امام علی علیه‌السلام روایت شده که فرمود:

سَبَقَ الأوقاتَ كونُه، و العدمَ وجودُه، و الابتداءَ أزله ...؛[2] لِيُعْلَمَ أن لا قبلَ

---

۱. اصول کافی ۱ : ۱۴۱ - ۱۴۲، حدیث ۷ (باب جوامع التوحید) ؛ توحید صدوق: ۳۱ ؛ بحارالأنوار ۴ : ۲۶۵.

۲. این قسمت در نهج البلاغه :۲۷۳، خطبهٔ ۱۸۶، نیز آمده است.

له و لا بعدَ له؛[۱]

هستی خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و اَزَلی بودنش بر هر ابتدائی پیشی گرفت... تا دانسته شود که قبل و بعدی برای او وجود ندارد.

این حدیث نیز بیان می‌دارد که خدای متعال، پیش از وجود وقت و پس از پایان آن، بوده و خواهد بود و ازلیتِ او بر هر ابتدایی سبقت گرفته است، و قبل و بعدی برای خدا نیست.

حدیث هشتم

امام صادق از جدشان علیهم‌السلام روایت می کنند که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خطبه‌ای فرمودند:

وسُبحانَ الَّذي ليس له أوَّلٌ مُبتَدأ، ولا غايةٌ مُنْتَهى، ولا آخرٌ يَفْنى؛[۲]

مُنَزَّه است خدایی که اول آغازْدار برایش وجود ندارد، و نهایت آخِرْدار [که پایان یابد] برایش نمی‌باشد، و پایانی که فنا پذیرد و نیست گردد، ندارد.

حدیث نهم

شیخ صدوق به اسناد از جابر جُعفی، از امام باقر علیه‌السلام از پدرشان، از جدّشان روایت می کند که امام علی علیه‌السلام هفت روز پس از درگذشت پیامبر ـ آن گاه که از گردآوری قرآن فارغ شدند ـ خطبه‌ای ایراد نموده و فرمودند:

الحمد لله الّذي اَعْجَزَ الأوهامَ أن تنالَ إلّا وجودَه، وحَجَبَ العقولَ عن أن تتخَيَّلَ ذاتَه في امتناعها من الشَبَهِ والشَّكل ... إن قيل: كان، فعَلَى تأويلِ أزليّة الوجود؛ وإن قيل: لم يَزَلْ، فَعَلَى تأويلِ نَفْيِ العدم؛[۳]

---

۱. اصول کافی ۱: ۱۳۹، حدیث ۴ ؛ توحید صدوق: ۳۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۳۰۵.

۲. اصول کافی ۱: ۱۳۵، حدیث ۱ ؛ توحید صدوق: ۴۲ ؛ بحارالأنوار ۴: ۲۶۹، حدیث ۱۵.

۳. توحید صدوق: ۷۳، حدیث ۲۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۲۱.

حمد و ستایش خدای را که اَوهام (و پندارهای ذهنی) را از درک جز وجودش ناتوان ساخت، و عقل‌ها را دور داشت از اینکه بتوانند (چگونگی) ذاتش را ـ که به چیزی مانند نیست و به شکلی نمی‌ماند ـ تخیُّل کنند... . اینکه گفته می‌شود: خدا هست، یعنی اَزَلی است و اینکه گفته می‌شود: خدا زوال نمی‌پذیرد، به معنای نفی عدم از ذاتِ خدا می‌باشد.

بنابراین، نمی‌توان چگونگی اَزَلی و اَبَدی بودن خدا را درک کرد؛ زیرا هرآنچه را عقل و اندیشه درمی‌یابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمی‌باشد؛ و این خود معیاری مهم در مسئلهٔ توحید به شمار می‌رود.

حدیث دهم

امام علی علیه السلام در پاسخ کسی که از او توصیف خدا را خواست، فرمود:

و لا کان بَعْدَ أن لم يَكُن؛[1]

خدا این گونه نیست که پس از نیستی هست شده باشد.

از این سخن می‌توان دریافت که موجود دو گونه است:

الف) موجودی که نبوده و هستی یافته است، که همهٔ موجودات به جز خدا را شامل می‌شود؛

ب) موجودی که همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذاتِ باری تعالی است.

حدیث یازدهم

روایت شده که امام جواد علیه السلام در قنوت نماز می‌خواندند:

اللّهمَّ أنتَ الأوّلُ بلا أولیّة مَعْدودَة، والآخرُ بلا آخريّة مَحدودَة؛[2]

پروردگارا تو نخستینی، بی‌اولیّت شمارشی(وعددی)، و آخرینی، بی‌آخریّت محدود.

---

۱. توحید صدوق: ۷۸، حدیث ۳۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۹۴.

۲. مهج الدّعوات: ۵۹ ؛ بحارالانوار ۸۲ : ۲۲۵.

می‌دانیم که بسیاری از معارف الهی، در دعاها گنجانده شده‌اند، و ادعیه از این نظر بسیار غنی و پرمحتوایند و مسائل بسیاری را می‌توان از آنها آموخت.

در این دعا، اول بودن خدا، به معنای اول عددی ــ که در آغاز به ذهن تبادر می‌کند ــ نفی شده است و این خود ازلی بودن خدای متعال را گویاست؛ و چنین است معنای آخر. ذات خدای متعال آخر است (ولی آخر بی پایان) نه اینکه آخر بودنِ او محدود باشد و در نقطه‌ای پایان پذیرد.

در اصل(و کتاب) قدیمی از مؤلفات قدمای اصحاب، در دعای اخلاص آمده است:

لا إله إلّا الله الأوَّلُ لا بأوّليَّة، لا إله إلّا اللهُ الآخِرُ بلا نِهاية، لا إله إلّا اللهُ القديمُ بلا غاية؛[1]

نیست خدایی جز «الله» که اول بی اولیّت است، نیست خدایی جز «الله» که آخر بی نهایت است، نیست خدایی جز «الله» که قدیم بی غایت است.

از امام صادق عليه السلام روایت شده که در ضمن اَعمالی فرمود:

أنت القديمُ الأوَّل، الَّذي لم تَزلْ و لا تَزال؛[2]

تو آن خدای قدیم اولی، که پیوسته بوده و خواهد بود.

پیداست که این جملات، همه، بر اَزَلی و اَبَدی بودن خدا دلالت می‌کند.

حدیث دوازدهم

از امیرالمؤمنین علی عليه السلام نقل شده که آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

معاشرَ المُؤمنين والمسلمين، إنَّ الله ـ عزوجل ـ أثنى عَلى نفسه فقال: ﴿هُوَ

---

۱. بحارالانوار ۹۲: ۴۱۷، دعای ۴۳.

۲. مصباح الزائر: ۴۰ ؛ بحارالانوار ۹۷: ۴۱۱.

﴿الْأَوَّلُ﴾ یعني قبلَ کُلِّ شيء ﴿وَالْآخِرُ﴾ یعني بعد کُلِّ شيء ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ علی کُلِّ شيء ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ لکلِّ شيء سواء علمُه علیه؛[1]

ای گروه مؤمنان و مسلمانان، خدای بزرگ خود را می‌ستاید و می‌گوید «او اول است» یعنی قبل از هرچیزی است «و او آخر است» یعنی بعد از هرچیزی وجود دارد «و او ظاهر است» یعنی بر هرچیزی سیطره دارد «و او باطن است» یعنی علم او بر همهٔ اشیا یکسان و مساوی است.

در این سخن، امام علیه السلام بیان می‌دارند که علم خدا بر همه چیز یکسان است و در همه چیز نفوذ و راه دارد؛ و این نفوذ، آن گونه که به ذهن آدمیان می‌آید - مانند وجود بو در گل، آب در سیب و ... - نیست، بلکه از باب احاطهٔ علمی خدا بر همه چیز است. چنان که در روایت دیگری آمده است:

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ؛[2]

در اشیا داخل است اما نه بسان دخول شئ در شئ دیگر.

باری، روایات در این زمینه بسیار است و همهٔ آنها یکدیگر را تأیید می کند و بر این مطلب دلالت می کند که مقصود از «اوّل» و «آخر» این است که خدا اَزَلی و اَبَدی است، نه اول و آخر عددی (که در آغاز به ذهن می‌آید) زیرا ذات خدا از آن منزه می‌باشد.

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا علیه السلام

از امام رضا علیه السلام روایت شده که در معنای «ظاهر» و «باطن» فرموند:

وأمّا الظاهرُ، فلیس من أجل أنـّه علا الأشیاءَ برکوب فوقَها و قُعود علیها

---

۱. مناقب آل ابی‌طالب۲: ۳۸۶ ؛ بحارالانوار ۳۹: ۳۴۸ ؛ حدیث دیگری نیز نزدیک به مضمون حدیث فوق در ضمن حدیث مفصلی از حضرت سیدالشهداء علیه السلام در تفسیر اذان و اقامه آمده است (نگاه کنید به، معانی الاخبار: ۳۸ ؛ بحارالأنوار ۸۱ : ۱۳۱).

۲. اصول کافی ۱: ۸۶ ، حدیث ۲ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۷۱، حدیث ۸ (با اندکی تفاوت).

وتَسَنُّم لِذُراها، ولكن ذلك لِقَهره ولغَلَبته الأشياءَ وقُدرتـه عليهـا (كقـولِ الرجل: «ظَهَرْتُ على أعدائي» و«أظْهَرني اللهُ عَلَى خَصْمي» يُخبِرُ عن الفَلْجِ والغَلَبة؛ فهكذا ظُهُور الله عَلى الأشياء).

و وجهٌ آخرُ: أنـّه الظاهرُ لمن اَرادَه ولا يَخفى عليه شيءٌ، و أنـّه مُدبّرٌ لكُلّ ما بَرَأ، فأيُّ ظاهر أظهر وأَوضحُ مـنَ الله ـ تبـارك وتعـالى ـ لأنـّك لا تَعـدمُ صَنعَتَه حَيثُما تَوَجَّهْتَ، وفيك من آثاره ما يُغنيك. والظاهرُ منّا، البارزُ بنفسه والمعلومُ بِحَدِّه، فقد جَمَعَنا الإسمُ وَلَم يَجْمَعنا المعنى. وأمّا الباطنُ فليس عـلى معنى الإستبطانِ للأشياءِ بأن يَغورَ فيها، ولكـن ذلـك منـه عَـلَى اسـتبطانِه للأشياءِ علماً وحفظاً و تدبيراً؛ كقولِ القائل أبْطَنتُه؛ يعنـي خَبَّرتُـه وعَلِمْـتُ مكتوم سرّه. والباطنُ منّا، الغائـب في الـشيءِ المُستَتِر، وقـد جمعنـا الاسـمَ واختَلفَ المعنى؛[1]

اینکه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمی‌باشد که او بر فراز اَشیا قـرار دارد ـ بـر آنها بالا می‌رود و سوار می‌شود و می‌نشیند ـ لـیکن ظـاهر بـه معنـای چیرگـی و پیروزی و توانمندی او بر آنهاست (مانند ایـن سـخن شـخص کـه مـی‌گویـد: «بـر دشمنانم ظفر یافتم» و «خدا مرا بر خصمم پیروز گرداند» که خبر از ظفرمندی و غلبهٔ شخص می‌دهد، و چنین است ظهور خدا بر اشیا).

وجه دیگر این است که: خدا ظاهر است برای هر کسی که او را اراده کنـد و بـر او چیزی پوشیده نمی‌ماند، و هر آنچه را آفرید تدبیر می‌کنـد؛ پـس کـدام ظـاهر آشکارتر و روشن‌تر از خدای متعال می‌باشد؛ زیرا انسان هر کجا رو کند آفرینش او را می‌یابد و در خودش به اندازه‌ای از آثار خدا را می‌بیند که [از دیگر چیزها] بی‌نیازش می‌سازد.

---

۱. اصول کافی ۱: ۱۲۲، حدیث۲؛ توحیدصدوق: ۱۸۹، حدیث ۲؛ بحارالانوار ۴: ۱۷۸، حدیث۵.

و ظاهر در اُنس ذهنی ما، چیزی است که خودش آشکار و دارای اندازه‌ای معلوم است، پس لفظ ظاهر، یکی است و معنی مختلف می‌باشد.

و اما «باطن» به معنای درون چیزها و فرو رفتن در آنها نیست، باطن نسبت به خدای متعال، نفوذ و احاطه بر اشیا از نظر علم و حفظ و تدبیر آنهاست؛ مانند این سخن شخص که می‌گوید: «اَبْطَنْتُه» ؛ یعنی دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چیز ناپیدایی است که در چیزی پوشیده است، پس اسم باطن یکی است و معنا مختلف می‌باشد.

در این حدیث امام علیه السلام بیان می‌فرماید که «ظاهر» نسبت به خدای متعال به این معنا که خدا در اوج چیزها قرار گرفته باشد (و جسمانی بودن وتشبیه از آن به نظر آید) مقصود نیست. ظاهر به معنای سیطره و قدرت و غلبه است. این معنا با صیغهٔ جمع در آیات دیگر نیز به کار رفته است؛ همچون آیهٔ:

﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْـمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾؛[1]

[مؤمن آل فرعون گفت:] ای قوم من، امروز فرمانروایی از آنِ شماست درحالی‌که در این سرزمین مسلّطید.

و آیهٔ

﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ ؛[2]

کسانی را که گرویده بودند، بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معنای دوم «ظاهر» این است که خدا برای هر کسی که او را بجوید ظاهر است، و هیچ چیز را آشکاراتر از خدا نمی‌توان یافت. در همهٔ پدیده‌های آفرینش و در وجود خودِ انسان، آثار خدا هویداست. روشنی وجود خدا به حدی است که

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰) آیهٔ ۲۹.

۲. سورهٔ صف (۶۱) آیهٔ ۱۴.

در قرآن می‌خوانیم:

﴿أَفِي اللَّـهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]؛

آیا در خدا شکی هست؟ او پدید آورندهٔ آسمان‌ها و زمین می‌باشد.

اسم باطن نیز هم دربارهٔ خدا به کار می‌رود و هم در ممکنات استعمال می‌شود. باطن در ممکنات به معنای فرو رفتن چیزی در چیزی و به معنـای اسـتتار در آن چیز است، لیکن هیچ یک از صورت‌های استتار و بطون دربارهٔ خدا معنا ندارد.

باطن نسبت به خدای متعال، احاطه و نفوذ همه‌جانبهٔ خدا در ممکنات است.

دیدگاه مفسران

مفسران در تبیین این آیه، سخنانی را آورده‌اند که بسیاری از آنها خرد پذیرند و با تعالیم وحیانی سازگاری دارند.

تفسیر کنز الدقائق

این تفسیر اثر شیخ محمدرضا قمی مشهدی ـ از اَعلام قرن دوازدهم ـ است، و در آن «اوّل» و «آخر» این گونه تفسیر شده است:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ السابقُ عَلى سـائر الموجـودات، مِـن حيـثُ أنــَّه مُوجـدُها و مُحْدثُها. ﴿وَالْآخِرُ﴾ الباقي بعد فنائها، ولو بالنَّظَر إلى ذاتها مـع قَطْـع النَّظـر عن غيرها. أو ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ الَّذي تَبْتَدِئُ منه الأسـباب ﴿وَالْآخِـرُ﴾ الَّـذي تَنْتَهي إليه المُسبَّبات. أو ﴿الْأَوَّلُ﴾ خارجاً، ﴿وَالْآخِرُ﴾ ذهناً؛[2]

«خدا اول است» [یعنی] بر دیگر موجودات سبقت دارد، از این نظر که آفریننده و پدید آورندهٔ آنهاست.

«خدا آخر است» [یعنی] پس از فنای موجودات باقی است، هرچند این فنا با نظر

---

۱. سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیهٔ ۱۰.

۲. تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۰.

به ذات موجودات و با قطع نظر از غیر ذات آنها باشد (زیرا موجودات به ابقای خداوند باقی، و با نظر به ذاتشان فانی‌اند).

یا «خدا اول است» اَوّلی که اسباب، از او شروع می‌شود و «آخری است» که مُسبّبات به او منتهی می‌گردد.

یا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

با توجه به سخنانی که در گذشته بیان شد، معنای نخستی که در این تفسیر آمده، روشن می‌گردد. از این نظر که خداوند آفرینندهٔ موجودات است نه تنها بر آنها سبقت دارد، و پیش از آنها وجود داشته است، بلکه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجَد») و «مُحْدِث» است (نه مُحْدَث). برای خدا ابتدایی نمی‌توان تصور کرد و این همان اَزَلی بودن خداست.

اینکه می‌گوید: «خدا آخر است؛ یعنی پس از فنای موجودات پایدار می‌باشد» «فنا» سه معنا دارد:

الف) نابود شدن و نیست گردیدن؛

ب) متلاشی شدن و تبدیل شدن به چیزی دیگر؛

ج) اینکه ذاتِ اشیا قابل فناست، هرچند با ابقای خدا باقی می‌مانند.

به نظر می‌رسد معنای سوم مراد مفسر باشد؛ یعنی با توجه به ذات ممکنات، موجودات فنا پذیرند و با قطع نظر از ذاتشان(به وسیلهٔ موجدشان و با ارادهٔ خدای متعال) قابل بقایند.

معنای دومی که برای «اول» و «آخر» بیان می‌کند این است که:

خدا اول است؛ یعنی همهٔ اسبابی که در سلسله عوامل ایجادِ موجودات‌اند، از خدا نشئت می‌گیرند و خداست که پدید آورندهٔ اشیا می‌باشد و آنها را از عدم می‌آفرینند، پس تنها خداست که اَزَلی است.

خدا آخر است؛ یعنی تمامی مُسَبَّبات و موجوداتی که در سلسلهٔ عوامل ایجاد و فنا قرار دارند به پایان می‌رسند، ورای همه اینها تنها خدا باقی و ابدی است، برای

او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زیرا خدا از سنخ موجودات نیست تا نهایت و غایتی داشته باشد.

بیان معنای سوم دربارهٔ «اول» و «آخر» چنین است:

(خدا اول است؛ یعنی اول حقیقی خداست که در خارج تحقق دارد، لیکن نه به این معنا که برایش در هستی موجود دومی با ابتدایی لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودی بوده و اَزَلی است. خدا آخر است؛ یعنی ابدی است بی آنکه به پایانی منتهی گردد).[1]

تفسیر المیزان

علامه طباطبایی در «المیزان» در تفسیر آیه، می‌نویسد:

چون خدای متعال بر هرچیزی که فرض شود قدرت دارد، با این توانمندی بر هرچیزی ـ از همهٔ جهات ـ محیط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول می‌باشد نه آن چیزی که اول فرض شد.

---

۱. به نظر استاد، معنای اول که در تفسیر کنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامی وجود ندارد، ولی معنای دوم و سوم خالی از ابهام نمی‌باشد و احتمال می‌رود مقصود آنچه باشد که بیان گردید (که برگشت آن به ازلی و ابدی بودن خداوند متعال است) و احتمال می‌رود مقصود از معنای سوم که خداوند متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» این باشد که انسان از راه نظر به موجودات و محدَثات که در خارج تحقّق دارند پی می‌برد به اینکه مُوجِد و مُحدِثی وجود دارد که در وجود بر همهٔ موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخیت بین او و موجودات).
بنابراین، ذات مقدّس او به اعتبار آنچه در خارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اینکه آخر است «ذهناً» یعنی در فرض فنای موجودات، او باقی می‌ماند و فانی نمی‌شود و چون فنای همهٔ موجودات به فعلیت نرسیده و در خارج تحقق پیدا نکرده است، لذا به این اعتبار، آخریتِ خداوند متعال ذهنی می‌باشد، یعنی با لحاظ فنای همهٔ موجودات آخریت مفهوم پیدا می‌کند؛ البته اگر مقصود از معنای سوم این احتمال باشد که بیان شد، از حیثی به معنای اول باز می‌گردد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعدِ آن است به جهت احاطهٔ همه‌جانبهٔ قدرتِ خدا بر آن چیز، پس خدا آخر می‌باشد نه آن چیزی که آخر فرض شد. و هرچیزی که ظاهر فرض شود، خدا ظاهرتر از آن است به دلیل احاطهٔ قدرتِ خدا از فوق (و بالای) آن چیز بر او، پس ظاهر، خدا می‌باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خدای متعال باطن‌تر از اوست به خاطر احاطهٔ خدا از ورای آن چیز به آن، پس خدا باطن می‌باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراین، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و این صفات دربارهٔ غیرخدا اضافی و نسبی‌اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای متعال، زمانی و مکانی نمی‌باشد وگرنه بر زمان و مکان مقدم نمی‌شد و منزه از آن دو نبود، بلکه اشیا به هر نحوی که فرض شود و بر هرچگونگی که به تصوّر آید، خدا محیط بر آنهاست. پس - از آنچه گذشت - روشن شد که این نام‌های چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه‌های اسم محیط خدایند، و اسم محیط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زیرا قدرت خدا بر هرچیزی محیط می‌باشد.

می‌توان این اَسمای چهارگانه را از فروع (و شاخه‌های) احاطهٔ وجود خدا بر هرچیزی دانست؛ بدان جهت که خدای متعال پیش از ثبوت هرچیزی ثابت است و پس از فنای هرچیزی ثابت می‌باشد، و از هرچیزِ ظاهر، نزدیک‌تر است و باطن‌تر از هرچیز پوشیده و نهانی می‌باشد که در اَوهام و عقول بگنجد.

و همچنین این اسم‌های چهارگانه، به نوعی، از علم خدای متعال منشعب می‌شوند و ذیل آیه که می‌فرماید:

«خدا بر هرچیزی دانا و آگاه است» با این نظریه تناسب دارد.

بعضی این نام‌های چهارگانه را تفسیر کرده‌اند به اینکه: خدا اول است قبل از هرچیزی، و آخر است بعد از هلاک (و نابودی) همهٔ اشیا، و به ادله‌ای که بر او

دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به این معنا که] با حواس درک نمی‌گردد.
و گفته شده: خدا اول هرچیزی است، بی آنکه آغازی برایش باشد، و آخر است، بدین معنا که پس از هرچیزی است بی آنکه نهایت داشته باشد؛ و ظاهر و چیره و برتر و بالاتر از هرچیزی است، و هرچیزی فروتر از او می‌باشد؛ و باطن و عالم به هرچیزی است،و اَحَدی داناتر از او وجود ندارد.
و گفته شده: خدا اول است بی‌ابتدا، وآخر است بی‌انتها، وظاهر است بی‌نزدیکی، و باطن است بی‌پرده و حجاب.
و در اینجا اقوال دیگری در معنای آیه هست که نامناسب‌اند، و ما آنها را نیاوردیم.[1]

در این بیان، علامه، آیه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

۱. قدرت خدای متعال

از جهت قدرت، خدا بر هرچیزی محیط است. هر چه را که ما اول و آخر فرض کنیم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محیط می‌باشد. از این نظر، خدا، اوّل است و آخر، نه آن چه که اوّل و آخر فرض شود.

خدا از هر ظاهری که فرض شود آشکارتر است به خاطر احاطهٔ قدرت خدا بر آن، و باطن‌تر از هر باطنی است، به خاطر احاطهٔ قدرت خدا از ورای آن.

خدا پدید آورندهٔ زمان و مکان است، از این‌رو مظروف آنها نمی‌باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زمانی و مکانی نیست، وگرنه او مقدم بر زمان و مکان نمی‌شد.

پس به بداهت عقل و نقلِ معتبر، اول و آخر زمانی و عددی، و ظاهر و باطن مکانی از ذاتِ حق منتفی است.

۲. احاطهٔ وجودی خدای متعال

می‌توان این احتمال را مطرح ساخت که این نام‌های چهارگانه فرع احاطهٔ

---

۱. المیزان ۱۹: ۱۴۵ ـ ۱۴۶.

وجودی خدا باشد؛ زیرا خدای متعال بر هرچیزی احاطهٔ وجودی دارد. او قبل از هرچیزی ثابت است و پس از فنای اشیا ثابت خواهد بود و ظاهرتر از هر ظاهری و مخفی‌تر از هر باطنی است که در دسترس اوهام و عقول قرار گیرد.

پس از نظر احاطهٔ وجودی، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان‌که هم ظاهر است و هم باطن.

۳. علم خدای متعال

این اسما را می‌توان نوعی انشعاب از علم حضرت حق دانست؛ به‌ویژه آنکه در ذیل آیه هست: «و هو بکل شیء علیم» ؛ خدا بر هرچیزی عالِم و داناست.

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که این سه بینش، فرع اسمِ محیط خدایند، و احاطهٔ خدا در همهٔ آنها نهفته است، و این سه به یک حقیقت اشاره دارد و آن اسم «محیط» خدا می‌باشد.

آیات دیگری نیز به این حقیقت رهنمون است؛ مانند:

﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾[۱] ؛

و خدا بر هرچیزی محیط می‌باشد.

﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[۲] ؛

بدانید که او بر هرچیزی احاطه دارد.

بخشی از (مطالب یاد شده از تفسیر المیزان مُـتَّخذ از بعض روایاتی است که آورده شد) که البته با بعضی تعابیر فلسفی همراه است.

تفسیرهای انحرافی و برداشت‌های ناصواب

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، آن دسته از تفسیرها و معانی که با اصول وحیانی منافات ندارد و برخلاف ظاهرِ الفاظ و عبارات آیه نیست، به عنوان یک

---

۱. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۲۶.

۲. سورهٔ فصلت (۴۱) آیهٔ ۵۴ .

احتمال بی‌اشکال است هرچند نمی‌توان آن را مراد پروردگار دانست.

لیکن گاه برداشت‌های نادرست ـ بر اساس پیش‌ساخته‌های ذهنی یا قواعد علمی خدشه‌پذیر ـ صورت گرفته است که ازنظر عقل و وحی مردود و باطل‌اند.

بعضی از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را این گونه معنا کرده‌اند که خدا همه چیز است و از قاعدهٔ معروف: «بسیطُ الحَقیقة کُلُّ الأشیاء ولیس بشيء منها» استفاده کرده‌اند.

پیداست که این تفسیر با اصول وحی همخوانی ندارد؛ زیرا روشن است که اساس ارسال رسل و انزال کتب و بیانات قرآن و حدیث بر وجود خالق و مخلوق و مالک و مملوک استوار است و بدین جهت امر و نهی و ثواب و عقاب در پی دارد و... و تمامی اینها با تفسیر یادشده متضادّ است.

اکنون به شواهدی از این گونه برداشت‌های ناصواب، می‌پردازیم.

۱. سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیهٔ مذکور می‌نویسد:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ الذي يبتدئ منه الوجود الإضافي باعتبار إظهاره.

﴿وَالْآخِرُ﴾ الذي ينتهي إليه باعتبار إمكانه و انتهاء احتياجه إليه، فكلّ شيء به يُوجَد وفيه يفني؛ فهو أوّله و آخره في حالة واحدة، باعتبارين.

﴿وَالظَّاهِرُ﴾ في مظاهر الأكوان بصفاته وأفعاله.

﴿وَ الْبَاطِنُ﴾ باحتجابه به بماهياته و بذاته؛[1]

«خدا اول است» [یعنی] اولی که وجود اضافی ـ به اعتبار آشکار ساختن خدا آن را ـ از او آغاز می‌شود.

«و خدا آخر است» [یعنی] آخری که وجود اضافی ـ به اعتبار امکانش و انتهای

---

۱. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۳۱۷.

احتیاجش ـ به او منتهی می‌گردد (و می‌رسد).

از این‌رو، هرچیزی به وسیلهٔ خدا پدید می‌آید و در او فانی می‌شود، پس خدا در یک حالت ـ به دو اعتبار ـ هم اول هرچیزی است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستی.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشیده ماندنش) به وسیلهٔ ما هیاتش و ذاتش.

ابن عربی در فصوص الحکم می‌نویسد:

فَنَسَبَ النفسَ إلی الرَّحمن؛ لأنَّـه رَحِمَ به ما طَلَبَتْـه النَّسَب الإلهيَّة مِـن ايجـادِ صُوَر العالَم ـ الَّتي قُلنا هي ظاهر الحق ـ إذ هو ﴿الظَّاهِرُ﴾ وهو باطنها إذ هو ﴿الْبَاطِنُ﴾ و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ إذ كان و لا هي، و هو ﴿الْآخِرُ﴾ إذ كـان عينهـا عند ظهورها...[1]

صاحب کتاب «ممدّ الهمم» این عبارات را مـی‌آورد و بـا اسـتفاده از شـرح فصوص قیصری آنها را به گونهٔ زیر ترجمه می‌کند و توضیح می‌دهد:

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالَم است و آن حقایق، طلب ظهور می‌کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفُّس کرد (بـرای اظهـار آنچـه کـه در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمـود: مـن نفس رحمن را از جانب یمن می‌یـابم و ایـن نفـس عبـارت اسـت از وجـود عـالم منبسط بر اعیان) ... .

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آنچه را که نسب الهیّـه [یعنـی اسـماء الهیّه یعنی وجودات الهیّه] طلب می‌کردند که طلبشان ایجاد صـورت عـالَم اسـت صورتی که ظاهر حق است؛

زیرا حق ظاهر است، و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن اسـت، و او

---

۱. فصوص الحکم: ۱۱۲، فصُّ حکمة أحدية فی‌کلمة هودية؛ شرح فصوص(قیصری): ۷۳۵ ـ ۷۳۶، فصُّ حکمة أحدية فی کلمة هودية؛ ممد الهمم: ۲۷۵.

اول است؛ زیرا او بود و صورت عالَم نبود، و او آخرست؛ زیرا عین اعیان عالَم ظاهر در خارج است... .[1]

أین المتَّقون؛ أي الّذین اتّخذوا الله وقایةً فکانَ الحَقُّ ظاهرهُم، أي عینَ صُوَرهم الظاهرة؟... .

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایهٔ خود گرفتند، پس حق، ظاهرِ ایشان است؛ یعنی عین صورت ظاهرهٔ ایشان است ... .[2]

و إذا کانَ الحقُّ وقایةً للعبد[3] بوجه و العبد وقایة للحَقِّ بوجه، فَقُل في الکون ما شئتَ؛ إن شئتَ قُلتَ هو الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ و الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ لا حَقَّ مِن کُلِّ وجه و لا خَلْق مِن کُلِّ وجه، و إن شئتَ قُلتَ بالحیرة في ذلك... .

و چون حق تعالی به وجهی وقایهٔ عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایهٔ حق است (که عبد ظاهر حق است) بنابراین بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محجوب می گوید) و بگو همه حقند (چنان که موحد می‌گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنان‌که محقِّق جامع بین مراتب الهیّه و عبودیّت می‌گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش(که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است). کسانی که گفتند: «همه خلق‌اند» به این اعتبار است که خلق، ظاهر است و حق باطن و کسانی که گفتند: «همه حق است» به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن و آن که جمع بین هر دو کرد که می‌گوید: «هو الحقُّ و الخلق»

---

۱. ممد الهمم: ۲۷۵.

۲. همان، ۲۷۶.

۳. در ممد الهمم «للحَقِّ» آمده است حال آنکه در شرح قیصری «للعبد» آمده است و درست نیز همین است.

این جامع مراتب الهیّت و عبودیّت است.... .
اگر در مرتبهٔ قرب نوافلی، گویی: «او خلق است» و اگر در مرتبهٔ قرب فرایضی، گویی: «او حق است» و اگر در مرتبهٔ جمع بین آن دویی: گویی: «او حق و خلق است» و اگر در مرتبهٔ تحقیق و تمییز بین مراتب الهیّه و خلقیّه‌ای، گویی: «نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی» و اگر در مرتبهٔ عجزی، قائل به حیرتی.... .[1]
اگر چنانچه تحدید نمی‌بود، رُسُل الهی اِخبار به تحوُّل حق در صور نمی‌فرمودند و همچنین او را به خلع همهٔ صور از نفس خود وصف نمی‌کردند.
چنان‌که در حدیث [از طرق عامّه][2] آمده است (حدیث تحول) که: حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس درمی‌آید و می‌گوید:
﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[3] پس خلق می‌گویند که: «ما پناه می‌بریم به خدا از تو» پس خداوند درصورت عقایدشان تجلّی می‌کند، آن‌گاه خلق سجده می‌کنند وی را.[4]
قیصری در ادامه می‌افزاید:
والصُّوَر کُلُّها مَحدُودة. فـإذا کـانَ الحَـقُّ یَظهَـرُ بالـصُّوَر المَحـدُودة و نَطـقَ الکتابُ بأنـّه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5]

---

۱. ممد الهمم: ۲۷۷ ـ ۲۷۸.
۲. عبارت قیصری چنین است: کما جاء في الحدیث الصحیح «إنّ الحق یتجلّی یوم القیامة للخلـق في صورة منکرة، فیقول: أنا ربکم الأعلی. فیقولون: نعوذ بالله منك. فیتجلی في صـورة عقائـدهم، فیسجدون له». (مضمون این حدیث ـ که به حدیث تحوّل معروف است ـــ در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحیح بخاری۷: ۲۰۵؛ صحیح مسلم۱: ۱۱۳؛ مستدرک حاکم۴: ۵۸۲).
۳. سورهٔ نازعات (۷۹) آیهٔ ۲۴.
۴. ممدّ الهمم: ۲۷۸ ؛ شرح فصوص قیصری (با مقدمهٔ آشتیانی): ۷۴۱.
۵. سورهٔ حدید (۵۷) آیهٔ ۳.

حَصَلَ العِلْم للعارف، أنَّ الظَّاهرَ بهذه الصُّورة أيضاً لَيس إلّا هو؛[1]

صورت‌ها ـ همه ـ محدودند. پس زمانی‌که حق به صورت‌های محدود ظاهر می‌شود و کتاب گویاست به اینکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هرچیزی داناست» برای عارف [به خدا] علم حاصل می‌شود که: ظاهر به این صورت‌ها نیز [چیزی] جز او نمی‌باشد.

ابن عربی می‌گوید:

فَلا تَنْظر العینُ إلّا إليه   و لا يَقَعُ الحكم إلّا عليه

چشم، جز سوی او نمی‌نگرد و حکم، جز بر او واقع نمی‌گردد.

و قیصری در توضیح آن می‌نویسد:

إذ لا موجُودَ سواه لیَکونَ مُشاهداً إيّـاه، بَـل هوالشّاهد والمَشهُود وهـو الحاكمُ والمَحكومُ عليه؛[2]

زیرا هیچ موجودی جز او نیست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلکه شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه، خودِ اوست [و بس].

نادرستی این سخنان، روشن است. آیاتِ سورهٔ توحید (که هر گونه نیازمندی را از خدا نفی می‌کند و بیان می‌دارد که در ذاتِ خدا زاد و ولد بی‌معناست و اَحَدی همتای او نمی‌باشد) و آیهٔ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] که در توصیف خداست و می‌گوید که مثل (و شبیه) او چیزی نیست، و نیز این آیه که: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[4]؛ ای مردم، شما فقیر و نیازمند به خدایید و خدا بی‌نیاز و ستوده است. همه به صراحت بیان‌گر این حقیقت می‌باشد که جز

---

۱. شرح فصوص قیصری: ۷۴۱.

۲. شرح فصوص قیصری: ۷۴۲.

۳. سورهٔ شوری (۴۲) آیهٔ ۱۱.

۴. سورهٔ فاطر (۳۵) آیهٔ ۱۵.

خدا، چیزی وجود دارد؛ گرچه دیگر چیزها همه نیاز محض‌اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندی و شباهت ندارند.

پس اگر در عالَم جز خدا هیچ چیز نبود، این گونه آیات معنا نداشت؛ زیرا در آن صورت، چیزی وجود نداشت تا همانندی خدا با آن نفی شود و نیازمندی‌اش به خدا مطرح گردد.

آیهٔ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[1] معیار به دست می‌دهد که در آیهٔ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2] اضافه تشریفی است (مانند بیت الله، جارالله...).

آنچنان‌که محمد بن مسلم از امام باقر عليه السلام چنین نقل می‌کند:

سألت أباجعفر عليه السلام عما يروون أن الله خلق آدم علي صورته، فقال: هي صورة محدثة واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه؛ فقال: بيتي ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾؛[3]

از امام باقر عليه السلام ـ دربارهٔ آنچه که روایت می‌کنند خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود ـ سؤال کردم یعنی چه؟ امام عليه السلام فرمودند: آن صورت، مخلوق ایجاد شده‌ای بود که خداوند بر سایر صورت‌ها (برتریش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان‌که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه‌ام، و دمیدم در او از روحم.

۲. شرح قیصری

در مقدمهٔ قیصری بر شرح فصوص (که یکی از معاریف فن مقدمه‌ای بر آن

---

۱. سورهٔ اخلاص (۱۱۲) آیهٔ ۳.

۲. سورهٔ حجر (۱۵) آیهٔ ۲۹؛ سورهٔ ص (۳۸) آیهٔ ۷۲.

۳. اصول کافی ۱: ۱۳۴، حدیث ۴؛ توحید صدوق: ۱۰۳ (با کمی تفاوت).

مقدمه نگاشته است) آمده است:

و نَبَّهَ أيضاً أنّه عينُ الأشياء بقوله ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

فكونه عينَ الأشياء، بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالَمي العلم والعين، وكونُه غيرَها، باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمّا يُوجِبُ النَّقصَ والشَّين، وتَنَزُّهِهِ عن الحَصْر والتعيين، وتَقَدُّسه عن سِمات الحدوث والتكوين. و ايجاده للأشياء، اختفاؤه[1] فيها مع إظهاره إيّاها و إعدامه لها في القيامة الكبرى، ظهوره بوحدته وقهره إيّاها بإزالة تَعيُّناتها و سماتها و جَعْلها متلاشيةً كما قال ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[2] و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3].[4]

و نیز خدا آگاه ساخت که او عین اَشیا است با این سخنش که فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هرچیزی داناست».

اینکه خدا عین چیزهاست به ظهور اوست در لباس اَسما و صفاتش در عالَم علم [و ذهن] و در عالَم خارج، و اینکه خدا غیر اشیاست به اختفای اوست در ذاتش و استعلا (و برتری) به صفاتش از آنچه موجب نقص و کاستی و عیب می‌باشد و به منزه بودن خدا از حصر و تعیین، و تقدُّس (و پاکیزه بودنش) از نشانه‌های حدوث و تکوین (و هستی یافتن).

و پدید آوردن خدا اشیا را، پنهان شدن خداست در آنها با این که خدا آنها را آشکار ساخته، و نابود کردن خدا اشیا را در رستاخیز بزرگ، ظهور خداست به

---

۱. در برخی از شرح های فصوص (قیصری)، «و اختفاؤه» آمده است.

۲. سورهٔ غافر (۴۰) آیهٔ ۱۶.

۳. سورهٔ قصص (۲۸) آیهٔ ۸۸.

۴. شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۱۶ ـ ۱۷.

یگانگی اش و چیرگی او بر آنها بـه وسـیلهٔ از بـین بـردن تعیّنـات و نـشانه‌هـا و متلاشی ساختنشان؛ چنان‌که می‌فرماید: «امروز پادشاهی از آن کیـست؟ [و خـود پاسخ می‌دهد] برای خدای یگانهٔ پیروزمند» و «هرچیزی هلاک و نابود می‌گردد مگر وجه [و ذات] او».

چکیدهٔ این سخن، همان قاعدهٔ «بسیطُ الحقیقة کُلُّ الأشیاء ولیس بـشيء منهـا» می‌باشد و اینکه هرچند از موم اَشکال مختلف بسازند، لیکن حقیقت همهٔ آنها یک چیز (موم) است.

با صرف نظر از تعیّنات و محدودیت‌ها، خدا همه چیز است و با حفظ تعـیّن و لحاظ محدودیت، هیچ یک از آنها نیست. از این روست که در پایان می‌گوید: بـا توجه به رجوع هرچیز به اصلِ خود، همهٔ اشیا، پس از متلاشـی شـدن و از دسـت دادن تعیّنات خودشان، در ذات حق فانی می‌شوند.

اینکه می‌گوید: «کونه عین الأشیاء... في عالَمَي العلم والعین» بیان‌گر آن اسـت که: مقام غیب الغیوب، در کسوت اسما و صفات، بروز و ظهور یافته (هم در عالَم خارج و ماده و هم در عالَم مُجَرَّدات و ذهن) پس یـک حقیقـت اسـت کـه بـه صورت‌های مختلف آن را می‌نگریم.

و اینکه می‌گوید: «و کونه غیرها...» بدان معناست که خدا با لحاظ تعیّن، غیـر این اشیا می‌باشد؛ زیرا تعیُّن، او را محدود می‌سازد و محدودیت نقص و عیـب بـه شمار می‌رود، و خدا منزه از شکل و حدود و صفات ممکن است و مبرا از علائـم حدوث و تکوین.

درجای دیگری از این کتاب بیان شده است که در بینش عارفان کامل، تصوّر مراتب (مرتبهٔ قوی، متوسط، ضعیف) برای وجود بی‌معناست، تنها یـک حقیقـت می‌باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقامِ ظاهر ــ که خلـق اسـت ــ ومقام باطن، که حق می‌باشد.

پس یک حقیقت است که به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته مـی‌شـود و بـه

اعتبار بطون حق. همچنان که قیصری در شرح فصوص می گوید:

فإذا کان الحقُ یظهر بالصُّوَر المحدودة، ونَطَقَ الکتاب بأنّه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ حَصَلَ الْعِلْمُ للعارف أنَّ الظاهرَ بهذه الصُوَر أیضاً لیس إلّا هو؛[1]

پس هنگامی که حق به صورت‌های محدودی آشکار می‌شود و کتاب گویاست به اینکه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هرچیزی داناست» عارف آگاهی می‌یابد به اینکه ظاهر به این صورت‌ها نیز، چیزی جز او نیست.

این عبارت نیز بیان می‌دارد که هرچه ظهور می‌یابد جز حق متعال نیست، هرچند او به صورت محدود متجلّی می‌شود.

۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسیری که بر قرآن نوشته می گوید:

فَهو الحَقُّ الأوّل الَّذي منه إبْتَدأ امرُ العالَم، و هو الآخِرُ الَّذي إلیه یَنْساقُ وجودُ الأشیاء سیَّما بني آدم، إذ منه صَدَرَ الوجودُ، و لأجله وَقَعَ الکونُ و هو الآخِرُ أیضاً بالإضافة إلي سیر المسافرین إلیه، فإنَّهم لایَزالون مُتَرَقِّین مِن رُتبة إلي رُتبة حتّي یَقَعَ الرُّجوعُ إلي تلك الحَضْرة بفنآئهم عن ذاتهم و هُویَّتهم و اندکاك جبل وجودهم و إنیّتهم، فهو أوَّلٌ في الوجود و آخِرٌ في المُشاهَدَة؛[2]

او حق اولی است که عالَم از او آغاز شد، و او آخری است که وجود اَشیا به‌ویژه بنی آدم به سویش در حرکت‌اند؛ زیرا وجود از او صدور یافت و به جهتِ او هستی پدید آمد.

---

۱. شرح فصوص الحکم: ۷۴۱.

۲. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۶ : ۱۵۴ - ۱۵۵.

و نیز او آخر است نسبت به سیر مسافران به سویش؛ زیرا آنان پیوسته از رتبه‌ای به رتبهٔ دیگر بالا می‌روند تا با فنای ذات و هویتشان و فروپاشی کوه وجود و منیّتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در این سخن بیان می‌دارد که همهٔ مسافران ـ یعنی همه موجودات عالَم هستی ـ در حال سفر به سوی خدایند، مراتب را یکی پس از دیگری می‌پیمایند تا اینکه به ذات حق می‌رسند و در او فانی می‌گردند.

اینکه «خدا» ، «آخر» است؛ یعنی مقصد سفر موجودات خداست و همه در سیر تکاملی‌شان به ذاتِ او بار می‌یابند و مُنْدَک می‌شوند و آخرین چیزی که می‌بینند مشاهدهٔ حضرت حق است.

لیکن روشن است که این سخن ـ و نیز بیان ابن عربی که همهٔ اشیا را خدا و او را همهٔ چیزها می‌داند ـ نادرست است، و اینکه «اول و آخر و...» و همه چیز خدا می‌باشد، از ظاهر آیه به دست نمی‌آید و با عقل و فطرت و احادیث، سازگاری ندارد. قرآن و تعالیم وحی با فریادی رسا اعلام می‌دارند که خالقی وجود دارد و مخلوقی، و این دو با هم تباین دارند و هم‌سنخ یک دیگر نمی‌باشند.

اینکه در قرآن آمده است: ﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1].

(بازگشت همهٔ شما سوی خداست، او شما را از کارهایی که انجام می‌دهید آگاه می‌سازد) به این معناست که آدمیان در پیشگاه خدا حاضر می‌شوند تا او به عدل داوری و به حسابشان رسیدگی کند. معنای آیه، حرکت به سوی ذاتِ خدا نمی‌باشد، تا مسئله فنای در ذات پیش آید.

اگر آدمیان در ذات خدا فانی می‌شوند، اینکه خدا می‌فرماید: «شما را از کردارهاتان با خبر می‌سازد» به چه معناست؟ آیا خدا، به خودش خبر می‌دهد؟!

---

۱. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۱۰۵.

و نیز آیهٔ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1]؛ «هرچه در زمین [و جهان هستی] می‌باشد فانی می‌شود»، به معنای فانی در ذاتِ خدا نیست، بلکه بدان معناست که همه چیز فرو می‌پاشد و یا به‌طور کلی نیست و نابود می‌گردد.

و همچنین آیهٔ ﴿إِنَّا لِلّـهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[2]، «ما از آنِ خداییم و سوی او باز می‌گردیم» به معنای «ما از خداییم» نمی‌باشد.

«لام» در اینجا «لام» ملکیت است؛ یعنی ما ملک خداییم و به‌سوی او(و به پیشگاه عدلش) رجوع می‌کنیم.

باری، این سخن که همهٔ اشیا خداست، و هرچیزی از او شروع می‌شود و به خودش برمی‌گردد، و موجودات ـ همه ـ صورت‌های گوناگون و شئون اویند، حرفی بی‌اساس و بی‌پایه است، چگونه یک چیز در عین وحدت و یگانگی، دو چیز می‌تواند باشد؟! این گونه سخنان با اصول وحیانی و امر و نهی و تکالیف شرعی و فرستادن پیامبران و فرودآوردن کتاب‌های آسمانی منافات دارد.

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون

بر پایهٔ همین خط‌مشی نادرست است که گاه انحرافات بزرگی در سخنان عرفا مشاهده می‌شود، تا آنجا که عتاب موسی به هارون را به جهت کوته‌فهمی و کم‌ظرفیّتی هارون می‌انگارند که درنیافت بت‌پرستی عین خداپرستی است؛ زیرا «عارف کسی است که حق را در هرچیزی، بلکه او را عین هرچیزی می‌بیند».[3]

---

۱. سورهٔ الرحمن (۵۵) آیهٔ ۲۶.

۲. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۵۶.

۳. فكان موسي أعلم بالأمر مِن هارون لأنـّه عَلِمَ ماعَبَدَه أصحابُ الْعِجل، لِعِلْمه بأنَّ الله قد قَضي ألاّيُعْبَد إلاّ إياه، وما حَكَمَ اللهُ بشيء إلاّ وَقَعَ؛ فكان عَتْبُ موسي لأخيه هارون لِما وَقَعَ الأمرُ في إنكاره وعدم إتّساعه، فإنَّ العارفَ مَن يَري الْحَقَّ في كُلِّ شيء، بل يَراه عَين كُلِّ شيء؛ (فصوص الحكم: ۱۹۲ ؛ شرح قیصری با مقدمه آشتیانی: ۱۰۹۶)

معنای این سخن این است که موسی برادرش ـ هارون ـ را سرزنش کرد که چرا بنی اسرائیل را وانگذاشتی که گوساله را بپرستند، مگر نمی‌دانی که همه چیز خداست؟!

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض

چنانچه از تعقل در وحی غفلت بشود، گرفتار ظلماتی می‌گردیم که بیرون آمدنش مشکل است. تا آنجا که گاهی از عقل‌گرایان اصطلاحی چیزهایی شنیده می‌شود که بسیار بسیار جای تعجب است، نخست افکار را از منابع غیر وحیانی آکنده ساخته‌اند، آن‌گاه می‌خواهند هم پای‌بندی به وحی داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلانی خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجیهات و تأویلات خنده‌آور و دور از ذهن می‌شوند، آن چنان‌که نه با ظواهر می‌سازد و نه با اصول وحیانی.

مثلاً در موضوع «**لاجبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین**» نفی جبر و تفویض را از انسان از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع دانسته و قائل‌اند که خارجاً موجود ذوالإراده‌ای نیست تا جبر و یا تفویضی ممکن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفویض.

در این مکتب به اصطلاح عرفانی، انسان جز صورت مرآتی چیز دیگری نیست تا مورد امر و نهی قرار گیرد و هرچه خارجاً وجود دارد، یک وجود حقیقی بیش

موسی علیه‌السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هرچیز می‌بیند، بلکه او را عین هرچیز می‌بیند. (ممد الهمم: ۵۱۴)

نیست، یا به عبارتی (بسیطُ الحَقیقة کُلُّ الأشیاء و لیس بشيء منها) است.

این نتیجهٔ شگفت‌انگیز حاصل مبانی عرفان مصطلح است، که بدین ترتیب ارسال رسل و انزال کتب و تکالیف عباد همه عبث و بیهوده می‌نماید.

در نوشته‌ای که جزو مجموعه آثار کنگرهٔ جهانی امام رضا علیه السلام می‌باشد، این مطلب آمده است، گرچه ما این بیانات را به نویسنده نسبت نمی‌دهیم بلکه ایشان را ناقل این سخنان می‌دانیم:

(...لأنَّ استحالة التفویض علی مشرب التوحیدالأفعالي أظْهَر لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجي إلی صورة مرآتیة لا حقیقة لها عدا حکایة ذي الصورة ...)[1]

بنابر مشرب توحید افعالی زید و عمروی وجود ندارد، بلکه آنها صورت مرآتی‌ای بیش نیستند و لذا تفویض نسبت به آنها معنا ندارد.

(کما أنَّ امتناع الجبر علی هذا المشرب ایضاً أبین؛ لأنَّ الإکراه إنَّما یُتَصَوَّر فیما یکون هناك شيء موجود له اقتضاء و إرادة، و أما الصُّوَر المرآتیة الَّتي لا واقعیة لها عدا الإرائة و الحکایة...)[2]

و همچنین جبری هم در کار نیست چون آن‌گاه جبر معنا دارد که موجود ذوالاراده و اقتضایی باشد تا مجبور شدن معنا پیدا کند و حال اینکه اینجا زید و عمرو وجود خارجی نداشته جز صورت مرآتی. و لذا جبر و تفویض حقیقی نسبت به صورت مرآتی بی‌معنا است. و سپس می‌افزاید:

(فلا مجال ایضاً لتفسیر المنزلة بین المنزلتین علی منهج الحکماء...)[3]

و مطلب را ادامه می‌دهند تا می‌رسد به این عبارت:

---

۱. علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة: ۸۳، اثر استاد جوادی آملی.

۲. همان.

۳. همان.

(فحينئذ يصير معنى نفي الجبر و التفويض عن تلك الصورة و إثبات منزلة الوسطى بين طرفي الإفراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع في الأولين و من باب المجاز في الإسناد في الثالث...)[۱]

بنابراین، نفی جبر و تفویض را از باب سالبه به انتفاء موضوع دانسته و اثبات أمر بین الأمرین را از باب اسناد مجازی همچون نسبت «جری به میزاب» می‌داند.

سخن صاحب «بیان السعاده» :

در این تفسیر ـ که نویسندهٔ آن (ملا سلطانعلی گنابادی) یکی از مشاهیر عرفاست ـ آمده است:

یا آن اشاره است به آنچه صوفیّه در مقام توحید می‌گویند (توحیدی که برای بعضی از سالکان به طریق حال و برای بعضی به نحو مقام بروز می‌یابد) و برای کسی که به این پایه از توحید نرسد، زبان گشودن به آن [هرگز] جایز نمی‌باشد.
و آنگاه که توحید، حالِ سالک گشت، هنگام زوالِ آن حال، لب گشودن به آن جایز نیست. و اگر توحید، حال یا مقام سالک نگشته است، پس او بدان لب گشاید [ریختن] خونش مباح است.
و آن این است که خدا برای سالک به اسم «واحد» و «اَحَد» تجلّی کند، پس در [عالَم] وجود جز [خدای] واحد یا احد را مشاهده نکند؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علّت و نه معلول و نه ظاهر و نه باطن و نه صاعد و نه نازل و نه مُدْرَک و نه مُدْرِک را بلکه همه اینها را اعتباراتی از نفوسِ محجوب بیند و عدمیاتی که حقیقت ندارند.
پس معنا این است که خدا اول است بی اعتبار اولیت برای او، و آخر است بی اعتبار آخریت برای او، و ظاهر و باطن بودن او [نیز] چنین است؛ یعنی چیزی و

---

۱. همان، ص ۸۴

چیزی نیست و هیچ اعتبار و اعتباری در دار (و سرای) وجود نمی‌باشد.

و به این مقام اشاره دارد این شعر که:

حلـول و اتـّحـاد ایـنـجـا محـال است　　کـه در وحدت، دویی عینِ ضلال است

هرآنچه نثر و نظم در این مقوله گفته‌اند، اشاره به این مقـام دارد یـا ناشـی از آن است، و به عدم جواز تفوُّه (زبان گشودن) به این وحدت و عدم جـواز اعتبـار آن برای کسی که حال و مقامش این نیست ـ رهنمون می‌باشد.

به این معنا اشاره دارد این شعر:

اَلا تـا بـا خودی زنـهار زنهار　　عـبـارات شـریعت را نگـه دار[1]

پیداست که معنای این سخن این است که انسان تا با خـود باشـد بایـد ظـاهر شریعت را حفظ کند و آن‌گاه که به حقیقت برسد، شریعت باطل می‌شود و نیازی به آن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل می‌شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل

در بیانِ تأویل «اوّل» و «آخر» و ... روایات دل‌نشینی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام رسیده است که در ذیل، بعضی از آنها را می‌آوریم:

۱. از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمودند:

أنا الأوَّلُ و الآخر؛ أوَّلٌ في النُّبوة، و آخرٌ في الْبِعْثَة؛[2]

من أوّل و آخر می‌باشم [یعنی] در نبوّت اوّلم و در بعثت آخر.

در این حدیث، پیامبر ﷺ بیان می‌دارد که آن حضرت «اول» است؛ یعنـی در

---

۱. بیان السعاده۴: ۱۴۴؛ بیت اخیر از شیخ محمود شبستری در«گلشن راز» است. لاهیجی در شرح این بیت می‌گوید:«تا زمانی که سالک با خود باشد وعقلش برقرار بُود، الفاظ وعبـاراتی کـه مخالف شرع باشد نمی‌توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده‌انـد و منـع افـشاء اسـرار کرده‌اند...» (شرح گلشن راز: ۵۵۹).

۲. إعلام الوری (امین الإسلام طبرسی) ۱: ۵۱ ؛ بحارالأنوار۱۶ : ۱۲۰.

نبوت اول می‌باشد؛ (زیرا نبوت آن حضرت از دیگر پیامبران مهم‌تر و قبل از همه است) و او «آخر» است به این معنا که پس از همهٔ پیامبران به نبـوت برانگیختـه شد. در این موضوع به حدیث زیر توجه بفرمائید:

صالح بن سهل از حضرت صادق علیه‌السلام نقل می کند که: ..

إنّ بعض قريش قال لرسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بأيِّ شيء سَبَقتَ الأنبيـاءَ، و فُـضِّلتَ عليهم و أنت بُعِثتَ آخرهم و خاتمهم؟ قال: إني أول من أقـرَّ بِـربِّي ـ جـلَّ جلاله ـ و أول من أجاب حيـث أخـذ الله ميثـاق النبيـين وأشـهَدَهُم عـلى أنفسهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[1] فكنتُ أولَ نبيٍّ قـال بـلى، فَبـسقتُهُم إلى الإقرار بالله ـ عزَّوجلَّ ـ ؛[2]

بعضی از قریش به پیامبر عرض کردند:

به چه امتیازی بر انبیاء سبقت جسته و بر آنها برتری یافتی؟ درحالی‌که در بعثت، آخر آنها، و تو پایان‌دهندهٔ پیامبرانی؟

فرمود: آن‌گاه که در عـالَم أَلـست و میثـاق، خداونـد از پیـامبران عهـد و پیمـان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهد قرار داد، و فرمود: «آیـا مـن پروردگـار شـما نیستم؟» گفتند: آری، آنجا من اولین پیامبری بودم که «بلی» گفتـه و در اقـرار بـه ربوبیت حق بر سایرین پیشی گرفتم.

۲. از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سؤال شد چگونه صبح کردی؟ فرمودند:

اَصبحتُ و أنا الصِّديقُ الأكبر و الفاروقُ الأعظم، و أنا وَصيُّ خَير الْبَشر و أنا الأوَّلُ و أنا الآخرُ و أنا الباطنُ و أنا الظاهرُ و أنا بكُـلِّ شيء عَلـيم و أنـا عَينُ الله... و أنا أُحيي و أنا أُميتُ و أنا حَيٌّ لا أمُوتُ؛

[شـب را سـپری سـاختم و] بـه صـبح درآمـدم درحـالی‌کـه مـنم صـدّیق اکبـر

---

۱. سورهٔ اعراف (۷) آیهٔ ۱۷۲.

۲. بحارالأنوار۱۵ : ۱۵ ـ ۱۶، حدیث ۲۱ ؛ اصول کافی۱ : ۴۴۱ (با اندکی تفاوت) .

[راست‌گوترین راست‌گوها] و فاروق بزرگ [و برترین کس که حق را از باطل جدا می‌سازد] و جانشین بهترین آدمیان، و منم اول و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هرچیزی دانایم، و من چشم خدایم ... و منم که زنده می‌سازم و می‌میرانم و خود زنده‌ام و نمی‌میرم!

اَعرابی از این سخن آن حضرت در شگفتی [و حیرت] فروماند [چه این صفات ـ همه ـ از آنِ خداست] از این‌رو امام علیه‌السلام در تبیین سخنشان فرمودند:

«من اولم» اول کسی که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ایمان آورد «من آخرم» آخرین نفری که پس از گذاشتن او در لحد، سویش نگریست «من ظاهرم» پشتیبان اسلام «من باطنم» آکنده از علم، «من بر هرچیزی دانایم» به هرچیزی که خدا پیامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خدایم» چشم خدا بر مؤمنان و کافران... «من زنده می‌سازم» سنت رسول خدا را «من می‌میرانم» بدعت را «من زنده‌ام و نمی‌میرم»؛ زیرا خدای متعال فرمود: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1]؛ آنان را که در راه خدا کشته شدند، مردگانی مپندارید، بلکه آنان زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌خورند.[2]

۳. روایت شده که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهی از اصحابش حضور داشتند، به ایشان گفتند: ای امیرمؤمنان، برایمان حدیث کن! فرمود: وای بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درک نمی‌کنند! آنان اصرار ورزیدند که آن حضرت برایشان سخن بگوید. فرمود: برخیزید [برویم، آنان فرمان بردند] امام علیه‌السلام به خانه درآمد و فرمود:

أنا الَّذي عَلَوتُ فَقَهَرتُ، أنا الَّذي أُحيي و أُميت، أنا الاوَّلُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ؛

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۶۹.

۲. مناقب آل ابی‌طالب (ابن شهرآشوب) ۲: ۲۰۵ ؛ بحارالأنوار ۳۹ : ۳۴۷ ـ ۳۴۸.

من آنم که برتری جستم و چیره شدم، منم آن که زنده می‌سازم و می‌میرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او کافر شده است! و برخاستند [که بروند] امام علیه السلام فرمود: به شما نگفتم که سخن من سنگین است، جز عالمان نمی‌توانند خردپذیری آن را دریابند! بیایید تا آن را برایتان تفسیر کنم، آن‌گاه فرمود:

اینکه گفتم: «من بالا رفتم و چیره شدم» [یعنی] من همانم که این شمشیر را بر شما افراختم و بر شما سیطره یافتم تا به خدا و رسولش ایمان آوردید.

اینکه گفتم: «من زنده می‌سازم...» [یعنی] من سنت را زنده می‌کنم و بدعت را می‌میرانم، و نخستین کسی می‌باشم که به خدا ایمان آورد و مسلمان شد و آخرین کسی هستم که کفن را بر پیامبر پوشاند و دفنش کرد و نزد من است علم ظاهر و باطن.[1]

۴. در زیارت آل یس می‌خوانیم:

أَنتُمُ الأَوَّلُ وَالآخِرُ؛[2]

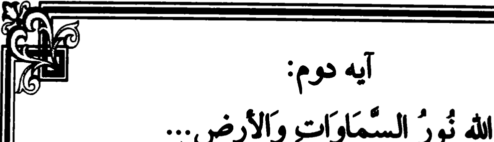
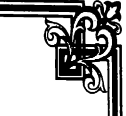
شما هستید اول و آخر.

این جمله نیز با توجه به قراین دیگر به این معناست که شما [ای امامانِ من] از نظر مقام و منزلت، اولین اَوصیا هستید، و از این جهت که پس از شما اوصیایی نخواهد بود، آخرین آنهایید.

---

۱. الاختصاص (شیخ مفید): ۱۶۳؛ بحارالانوار ۴۲: ۱۸۹.

۲. احتجاج طبرسی ۲: ۳۱۷ ؛ بحارالانوار ۹۹: ۸۲ .

آیه دوم:
اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأرضِ...

قال الله تعالى:

﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لاشَرْقِيَّةٍ وَلاغَرْبِيَّةٍ
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌعَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ
مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(سوره نور (٢٤) آیه ٣٥)

خدا نور آسمان ها و زمین است! مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در جامی بلورین قرار گیرد که چونان ستاره ای درخشان به نظر می آید، از درختِ خجستة زیتونی برفروزد که نه شرقی است و نه غربی؛ نزدیك باشد که روغنش هرچند بدان آتشی نرسد روشنی بخشد ونوری بالای نور دیگر پدیدآید [وپرتوهای نورانی درهم تند] خدا هرکه را بخواهد با نور خویش هدایت می کند، و این مَثَل ها را خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.

دربارهٔ آیهٔ نور سخن فراوان گفته شده است، قاضی سعید قمی ـ که از شخصیت‌های معروف اسلامی است و عالمی می‌باشد که با بسیاری از علوم اسلامی آشناست[1] ـــ در شرح توحید صدوق، سخن مفصلی در تفسیر این آیه می‌آورد،[2] غزالی نیز تفسیری در این زمینه دارد به نام «مشکاة الأنوار في توحید الجبار»،[3] مرحـوم شـیخ هـادی تهرانی[4] نیز رساله‌ای کوچک و قوی در تفسیر آیهٔ نور نوشته است.

---

۱. قاضی سعید قمی (زنده تا سال ۱۱۰۷هـ) از حکما و عرفای بزرگ ایـران در دورانِ صـفویه است. وی از شاگردانِ ممتاز ملامحسن فیض کاشانی و ملاعبدالرزاق لاهیجی و مـولا رجـب علی تبریزی(سه عالِم بر جستهٔ آن زمان) به شمار می‌رفت، و آثار نفیسی از خود به یادگـار نهاد، مانند: کلید بهشت، شرح اربعین، اسرار عبادات و... قاضی سعید برخی از مسائل بنیـادین حکمت متعالیهٔ ملاصدرا را برنتافت و به نقدِ مسئله «اصالتِ وجود» و بعضی از مـسائل مهـم حکمتِ صدرا پرداخت و بر خلافِ نظر ملاصدرا دیدگاه ویژهٔ خود را بیان داشت و آن را با دلایل علمی استوار ساخت (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، مقدمهٔ شرح توحید صدوق۱: ۱ ـ ۱۲؛ مجله حوزه، شمارهٔ ۹۳).

۲. نگاه کنید به، شرح توحید صدوق (اثر قاضی سعید قمی) ۲: ۵۸۳ ـ ۶۶۹ .

۳. در ضمن رسائل غزالی ص۲۶۸ ـ ۲۹۲، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

۴. شیخ هادی تهرانی نجفی متوفـای سـال ۱۳۲۱هـــ ق اسـت. شـیخ آقـا بـزرگ تهرانـی در «هدیةالرازی: ۱۶۹» می‌نویسد: «وی از شاگردان شیخ انـصاری و شـیخ العـراقین و میـرزای شیرازی به شمار می‌آید و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول می‌باشد، به فروع و اصولِ دین آگاه است و مرجع تقلید و اهل تأسیس و تنقید.» وی در علوم مختلفه اسـلامی آثار ارزشمندی دارد که از جمله همان تفسیر آیهٔ نور است به نام نوریه که در سال ۱۳۷۲هـ ق به نام «اشعهٔ نور» به قلم میرزا حسن مصطفوی ترجمه و چاپ شده است.

بررسی واژه‌ها و معنای آیه

واژه‌های این آیه روشن و گویاست: ﴿كَمِشْكَاةٍ﴾ مشکات جاچراغی است، نوعی فرورفتگی در دیوار که درخانه‌های گلی قدیم برای گذاشتن چراغ در نظر گرفته می‌شد.[۱]

﴿مِصْبَاحٌ﴾ نوعی چراغ و کانون نور و روشنایی است که تاریکی‌ها را می‌شکافد و پرتوهای نورانی را می‌پراکند.[۲]

﴿زُجَاجَة﴾ به معنای شیشه و ظرفِ بلورین می‌باشد.

﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ ستارهٔ درخشان است که نور از آن می‌تابد و برق می‌زند.

در این آیه آمده است که «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» که یا بدین معناست که خدا روشنایی‌بخش آنهاست و یا هدایت‌کنندهٔ آسمان‌ها و زمین و یا هدایت‌گر اهل آنهاست و... . از آنجا که مِثل و مانندی برای خدا وجود ندارد برای حضرت حق «مَثَل» زده شده است و گفته شده که مَثَل نور خدا به طاقچه‌ای می‌ماند که در آن چراغی باشد، و مادهٔ روشنایی‌بخش این چراغ از روغنِ زیتون فراهم آید که آن روغن از درخت زیتونی به دست آید که در ناحیهٔ شرقی یا غربی زمین نباشد که از آفتاب صبح یا عصر بهرهٔ کامل ندارد، بلکه در مکانی قرار گرفته که آفتاب به‌طور کامل بر آن می‌تابد و زیتون به دست آمده از آن ممتاز می‌باشد و روغن حاصل از این زیتون بسیار شفاف و عاری از مواد زائد است به‌گونه‌ای که بی آتش زدن می‌درخشد.

از سویی شیشه‌ای بلورین نیز نور چراغ را در برگرفته و از هر نظر روشنایی آن

---

۱. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۴۶۳؛ جلاءالأذهان (ابوالمحاسن جرجانی) ۶ : ۳۱۳.

۲. چنان‌که محقق طریحی در مجمع‌البحرین (۲ : ۵۷۶) می‌گوید: المصباح: السراج‌الثاقب المضيء.

کامل است و پرتوهای این چراغ در همه‌جای اتاق تاریک انعکاس می‌یابد و هیچ نقصی در آن وجود ندارد.

مَثَل نور پروردگار در قلب‌های اهل ایمان چنین است؛ آنان دلشان به نور هدایت الهی روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خدای متعال تیرگی ندارد و در تردید و دو دلی به سر نمی‌برند.

اینکه در آیه آمده است ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ یا به معنای نور دوچندان است و مقصود روشنایی زیاد می‌باشد و یا اینکه گویای نورهای فراوان و گوناگونی است که از روغن مصفّا و شفاف و شیشهٔ بلورین و منبع نورانی پدید می‌آید.

اینکه فرمود ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾؛ یعنی به همین گونه که مثل زده شد خدا هر کدام از بندگانش را که بخواهد هدایت می‌کند، و آن‌گاه که بنده‌ای را هدایت کرد قلب او به نور الهی روشن و نورانی می‌شود.

در پایان آیه می‌فرماید ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ یعنی خداوند بر همه چیز آگاه است و علم او به کلیات منحصر و محدود نیست، بلکه ریزترین مسائل آفرینش را می‌داند.

چگونگی اطلاق نور به خدا

در آیه آمده است «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، اطلاق نور به همین معنای ظاهری ـ که از خورشید و ستارگان دیگر نمودار است ـ بر ذات مقدس حضرت حق درست و صحیح نمی‌باشد. خدا منزه است از اینکه به این نور محسوس ـ هرچند بسیار لطیف ـ تعریف شود.

از این‌رو، در بیان مقصود از آیه اَقوالی مطرح است:

۱. تقدیر مُضاف

گفته‌اند: در آیه، مضافی در تقدیر می‌باشد و آن واژهٔ «ذو» است به معنای

صاحب و مالک؛ یعنی خدا مالکِ نورِ آسمان‌ها و زمین است.

نظیر اینکه گویند: «زید کرمٌ» ؛ یعنی «ذو کرم» زید صاحب کرم است، وگرنه حمل «کَرَم» بر زید درست نمی‌باشد.[۱]

۲. نور به معنای «مُنوِّر»

براساس این نظر، مضافی در تقدیر نمی‌باشد، بلکه در واژهٔ نور تصرف می‌شود به این معنا که خداوند روشنایی‌بخش آسمان‌ها و زمین است و آنها را به وسیلهٔ خورشید، ماه و ستارگان و... نورانی می‌سازد.[۲]

۳. نور به معنای «مُدبِّر»

نور به معنای «مُدبِّر» نیز کار برد دارد؛ وقتی گویند «فلان شخص نور قوم است».

یعنی رئیس آنهاست که آنها را در کارها هدایت می‌کند و صواب را به آنان می‌نمایاند و از نادرستی‌ها بازشان می‌دارد.

در بعضی از تفاسیر[۳] و منابع[۴] این معنا به کار رفته است، و بر اساس آن بیان می‌شود که «خداوند مدبر (برنامه‌ریز و مدیر) آسمان‌ها و زمین است».

۴. نور به معنای ایجاد کننده و هستی دهنده

بر اساسِ این معنا، خداوند آفریننده و هستی‌بخش آسمان‌ها و زمین می‌باشد؛ زیرا نور در ذات خودش ظاهر و آشکارسازِ دیگر چیزهاست و اساس این ظهور، تحقق یافتن، پیدایش و هست شدن و وجود پیدا کردن می‌باشد.

---

۱. مراجعه شود به انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ بحارالأنوار ۴: ۲۰.

۲. همان.

۳. جامع البیان(طبری)۱۸: ۱۰۵؛ زادالمسیر(ابن جوزی)۳: ۲۹۵؛ مفاتیح الغیب(تفسیر فخررازی)۲۳: ۳۷۹.

۴. بحارالأنوار ۴: ۲۰؛ نور البراهین (شرح توحید صدوق) ۱: ۴۰۰.

در **تفسیر بیضاوی** آمده است:

فانّ النور ظاهرٌ بذاته مُظْهِرٌ لغیره؛ وأصلُ الظهور هو الوجود، کما أنّ أصلَ الخفاء هو العَدَم؛ و الله سبحانه موجود بذاته، مُوجِدٌ لما عداه....[۱]

نور به ذات خویش آشکار است و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد؛ و اصل ظهور همان وجود است، چنان‌که اصل خفا (پوشیدگی) عدم می‌باشد؛ خدای سبحان به ذات خویش وجود دارد و به وجود آورندهٔ دیگر چیزهاست... .

بنابراین، وجود خدای متعال ذاتی اوست و دیگر موجودات به او موجودند.[۲]

۵. نور به معنای هدایت و هدایت‌گر

در بعضی احادیث می‌خوانیم که مقصود از «نور» در این آیه به معنای «هدایت» و «هدایت‌گری» است:

شیخ صدوق به سند صحیح از عباس بن هِلال روایت می‌کند که می‌گفت: از امام رضا علیه السلام دربارهٔ این سخن خدای متعال پرسیدم: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، آن حضرت فرمود:

هادٍ لأهل السَّماءِ و هادٍ لأهل الأرض؛

[یعنی خدا] هدایت‌کنندهٔ اهل‌آسمان است و هدایت‌گر زمینیان.

و در روایت برقی آمده است [که آن حضرت فرمود]:

هُدَی مَن في السَّماوات و هُدَی مَن في الأرض؛[۳]

[خداوند] هدایت گر همهٔ کسان [و موجودات و چیزهایی] است که در

---

۱. انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ در بحارالانوار ۴: ۲۰.

۲. در مباحث آینده، نقد و بررسی تفسیر نور به وجود و ایجاد خواهد آمد.

۳. توحید صدوق: ۱۵۵ (باب ۱۵، حدیث ۱)؛ معانی الأخبار: ۱۵، حدیث ۶ ؛ اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۱۵.

آسمان‌ها و زمین‌اند.[۱]

مَثَل نور خدا

اگر مقصود از ﴿نور﴾ در آیه، «هدایت‌گری» و «روشنایی‌بخشی» باشد، ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ معنای مشخصی می‌یابد؛ مَثَل نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دلش را بسان آن چراغ (با آن ویژگی‌ها که ذکر شد) روشن می‌سازد، و بی‌تأویل و توجه به بطون آیه، می‌توان معنایی درست از مَثَلِ نور خدا ارائه داد.

لکن اگر ﴿نور﴾ به معنای «مُدَبِّر» و «مُوجِد» گرفته شود، ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ معنای درست نمی‌یابد و باید در آن تصرُّف گردد و معنایی غیر از تدبیر و ایجاد مدنظر قرار گیرد.

سخن علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر **المیزان**، چنین می‌نویسد:

النور معروف وهو الذي يظهر بـه الأجسام الكثيفة لأبصارنا فالأشياء

---

۱. اینکه مراد از سماوات و ارض در آیهٔ شریفه اهل آسمان‌ها و زمین باشد و مضاف الیه نور کلمه اهل یا مشابه آن باشد دراصطلاح مجاز در اسناد گفته می‌شود مانند: جری المیزاب و سال الوادی که جریان و سیلان مجازاً به میزاب (ناودان) و به وادی (بیابان دره) نسبت داده شده و در حقیقت مسندالیه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان‌که در آیات دیگری این روش به کار رفته است مانند: ﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾ (یونس ۱۰ : ۹۸) ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف ۱۲: ۷۰) ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (یوسف ۱۲: ۸۲) که در تمام اینها مسندالیه اهل قریه و اهل عیر (قافله) است و مجازاً به قریه و قافله اسناد داده شده است البته چنین نیست که تفسیر نور در آیه شریفه به هدایت‌گر و راهنما بدون تقدیر و مجاز صحیح نباشد چه آن که خداوند متعال هادی و راهنمای هر چیزی است به هدایت عام تکوینی چنان‌که فرموده است: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه ۲۰: ۵۰).

ظاهرة به وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المحسوسات للبصر. هذا أول ما وضع عليه لفظ النور ثم عمّم لكل ما ينكشف به شيء من المحسوسات علي نحو الاستعارة أو الحقيقة الثانية فعدّ كل من الحواس نوراً أو ذا نور يظهر به محسوساته كالسمع والشم والذوق واللمس. ثم عمّم لغيرالمحسوس فعدّ العقل نوراً يظهر به المعقولات كل ذلك بتحليل معني النور المبصر إلي الظاهر بذاته المظهر لغيره.

وإذ كان وجود الشيء هو الذي يظهر به نفسه لغيره من الأشياء كان مصداقاً تاماً للنور ثم لما كانت الأشياء الممكنة الوجود إنما هي موجودة بإيجاد الله تعالي كان هو المصداق الأتمّ للنور... ؛[1]

کلمهٔ نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می‌کند... پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مُظهِر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمهٔ نور را برای آن وضع کردند. بعداً به نحو استعاره یا حقیقت ثانویه به‌طور کلی به هرچیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد استعمال نمودند، در نتیجه حواس ظاهر ما را نیز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و... ، سپس برای غیرمحسوسات نیز تعمیم داده شد.

در نتیجه عقل نوری شمرده شد که معقولات را روشن می‌کند... و چون وجود هر شیء، نفس آن شیء را برای دیگر اشیاء ظاهر می‌کند، پس وجود مصداق تامّ نور است و چون ممکنات به ایجاد خدا موجودند پس خدا مصداق أتمّ نور است... .

سپس سه معنا برای «نور» می‌آورد:

۱. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معنای وجود استوار به ذات خدا.

---

۱. المیزان ۱۵ : ۱۲۲.

أینکه خدا نور است، یعنی وجودی می‌باشد قائم به ذات خودش.

۲. اطلاق نور به همهٔ موجودات به معنای وجود قائم به غیر.

بنابراین معنا، همهٔ موجودات اِشراقِ حضرت حق‌اند و از نور حق ـ که قائم به ذات است ـ ظاهر می‌شوند.

۳. نور به معنای خاص که همان نور هدایت است.

علامه پس از سخنانی در این زمینه، در پایان چنین می‌نویسد:

فقدتَحَصَّل أنَّ المُرادَ بالنور، في قوله تعالى ﴿اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نوره تعالي من حيث يَشرُقُ منه النورُ العام الَّذي يَستَنِيرُ به كلُّ شيء وهو مساوٍلوجود كل شيء وظهورِهِ في نفسه ولغيره؛[1]

چکیدهٔ سخن این است که مراد از نور ـ در این سخن خدای متعال که «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» ـ این است که خداوند متعال نوری است که نور عام از آن می‌درخشد؛ نور عامی که سبب روشنایی همهٔ چیزهاست و آن مساوی وجود هر چیزی و ظهور آن است برای خودش و دیگری.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نکاتی شایان نقد و بررسی است:

۱. اینکه «نور»، «وجود» معنا شود تکلُّف است و در لغت به این معنا کاربُرد ندارد، بلکه نور همان حقیقتی است که خودش نمایان است و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد؛ و اگر این نور به حواس و عقل تعمیم داده شود باز اشکال بر طرف نمی‌گردد.

۲. فرموده‌اند که ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾؛ «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، یعنی ایجاد کنندهٔ آسمان‌ها و زمین است به اشراقِ نور وجود، به این دلیل

---

۱. المیزان۱۵: ۱۲۲.

که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا می‌باشد؛ یعنی «ظاهرٌ لنفسه» است و «مُظهِر لغیره».

لیکن روشن است که ویژگی نور «مُظهر لغیره» است (دیگری را روشن می‌کند) نه اینکه در معرض دیدن قرار می‌گیرد و دیگران می‌توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهر لنفسه»؛ خودش پیداست، معنای درستی می‌باشد، اما معنای «مظهر لغیره»، در معرض دیدِ دیگران قرار گرفتن نمی‌باشد.

۳. علامه «نور» را در آغاز به معنای افاضه بخش نور عام می‌گیرد که همان ایجاد وجود آسمان‌ها و زمین است؛ و آن‌گاه در ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾، «نور» را نور هدایت معنا می‌کند؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسمتِ آیه است، درحالی‌که ظاهر آیه، این گسست را بر نمی‌تابد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوری است که در آغازِ آیه آمده است.

۴. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معنای «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا می‌شود که: «خدا آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین است»، گرچه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، لیکن پیداست که خدا آفرینندهٔ همهٔ چیزهاست، و در جملهٔ مذکور به فرض آسمان‌ها «عرش» را در بر گیرد، «عقول»، «فرشته‌ها»، و... باقی می‌ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان‌ها و زمین تناسب درستی ندارد و چنانچه نور به معنای روایی آن یعنی هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوری و تتمیم

هرچند اختصاص «نور» به آسمان‌ها و زمین روشن نباشد و درک نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عدول از معنای ظاهری آیه هستیم، بجاست همان معنایی را به کار بریم که در احادیث آمده است و تناسب هر دو قسمت آیه با آن حفظ می‌شود، و آن این است که خدا هدایت‌گر آسمان‌ها و زمین یا راهنمای اهل

آسمان‌ها و زمین است و مَثَل نور هدایتش در قلب مؤمن مانند چراغی است در قندیل و... .

افزون بر این، جملات بعضی از دعاها را به عنوان تأیید، می‌توان مورد توجه قرار داد.[1] در بحارالانوار به نقل از «مَن لایحضره الفقیه» با سند صحیح از معروف بن خَرَّبوذ، از امام باقر یا صادق درباره دعای قنوت وتر آمده است:

...اَللّٰهمَّ أنتَ الله نُورُالسموات والأرض، وأنتَ الله زَینُ السموات والأرض، وأنت الله جمالُ السموات والأرض؛[2]

بارخدایا، تو نور آسمان‌ها و زمینی، و تو زینت آسمان‌ها و زمینی، و تو جمال آسمان‌ها و زمینی.

در اینجا نور آسمان‌ها و زمین، یعنی هدایت‌گر آنها یا روشنی بخش آنها؛ و نیز زینت و جمال آسمان‌ها، یعنی زینت‌بخش و آراسته‌ساز آنها.

بنابراین، با اینکه در جعل اصطلاح مشکلی نیست، به راحتی نمی‌توان «نور» را به معنای «وجود» گرفت، و خدشه‌هایی که ذکر شد به ذهن می‌آید.

آری اگر معنایی که در روایات هست دارای اشکال عقلی باشد و نتوان آن را پذیرفت در آن صورت می‌گوییم که روایت درست نیست، لیکن آن‌گاه که در حدیث «نور» به «هاد» (هدایت‌گر) معنا شده و از نظر عقل نیز اشکالی ندارد، جایی برای عدول به دیگر معانی باقی نمی‌ماند، هر چند بررسی و بحث دربارهٔ آن باید صورت گیرد.

---

۱. وجه تأیید به این صورت است که همان‌طورکه در دو جملهٔ اخیر دعا ابتدا اصل خلقت آسمان‌ها و زمین مفروض است و سپس حضرت حق زینت و جمال آنها معرفی شده است و چون از طرفی نمی‌شود خودِ ذات مقدّس را زینت یا جمال آنها دانست بلکه باید به زینت‌بخش معنا کرد، در جمله اول دعا هم ابتدا بایستی اصلِ خلقت آسمان‌ها و زمین را مفروض گرفت در نتیجه نور را هم نمی‌توان به معنای وجود آنها گرفت.

۲. بحارالأنوار ۸۴ : ۲۶۸ ، حدیث ۶۶ ؛ من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰.

نتیجتاً نور به معنای وجود، نه دلیل لغوی دارد و نه دلیل نقلی و نه دلیل عقلی، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معنای «الله وجود السموات والأرض» صحیح است.

درحالی که هر یک از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف کثیر است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملا صدرا بعضی از آیات قرآن را (بخشی از سورهٔ بقره، به ویژه آیه الکرسی، آیهٔ نور و...) تفسیر کرده است، دربارهٔ آیه نور ایشان بیان طولانی دارد؛ نخست اَقوال و وجوه مختلف را نقل می کند و آن گاه آنچه را که به نظرش حق و درست آمده است بیان می‌دارد.

ملاصدرا می گوید که «نور» از نظر اشراقیین و پیروانشان حقیقتی بسیط است که به ذات خویش ظاهر می‌باشد و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد؛ ... بزرگان صوفیه نیز همین معنا را بیان کرده‌اند با این تفاوت که برای نور برحسب ذاتش مراتب شدید و ضعیف قائل‌اند.[1]

وی آن گاه با توجه به قرائتی از امیرالمؤمنین علیه السلام[2] بیان می‌دارد که ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی خدا صاحب نور آسمان‌ها و زمین است.[3]

براساس این مبنا ــ که سازگار با نظر بیشتر مفسران و علمای کلام است ــ نور با معنای «هدایت گر» و «روشنایی‌بخش» تناسب دارد، وتناسب ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ نیز

---

۱. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۷ ــ ۳۴۸.

۲. قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق۲ : ۵۸۵» از اُبَی بن کَعْب و ابو المُتَوکّل نقل کرده که نور را ــ درصدر آیه ــ به صیغه ماضی از باب تفعیل قرائت کرده‌اند؛ یعنی ﴿اللهُ نَوَّرَالسَّمَواتِ والأرْضَ﴾ و همین قرائت را آلوسی در«روح‌المعانی۹: ۳۵۷» به امیرالمؤمنین وزیدبن علی وجمعی دیگر نسبت می‌دهد.

۳. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۹.

محفوظ می‌ماند.

به همین ترتیب وجوهی رانقل می کند تا اینکه می گوید:

والحَقُّ أنّ حقيقةَ النورِ والوجودِ شيءٌ واحدٌ، و وجودُ كلِّ شيءٍ هو ظهورُه، فَعَلي هذا يكونُ وجود الأجسام ايضاً مِن مَراتِب النور؛[1]

حق این است که حقیقت نور و وجود یک چیز اند، و وجود هر چیزی ظهورِ آن می‌باشد؛ از این‌رو، وجود أجسام نیز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوی است، پس **﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** یعنی خدا وجودِ وجودات یا نورالأنوار می‌شود.

وی با توجه به اینکه وجود هر چیزی ظهور آن است، و نیز این سخن که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن وجود است، بیان می‌دارد که مرتبهٔ أشَدّ وجود، حضرت حق است که وجود مطلق است و مراتب ضعیف، دیگر موجودات (آسمان‌ها و زمین، وجودات خاص و انوار متعیّن) می‌باشند.

بنابراین، **﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾**؛ یعنی مثل نور وجودی که از حضرت حق سریان می‌یابد.

دیدگاه ابن عربی

سخن ملاصدرا به گونه‌ای در کلام عرفای پیش از او از جمله ابن عربی (یا عبد الرزاق کاشانی، متوفای ۷۳۰ هـ ق. که یکی از بزرگترین مفسران و شارحان آثار ابن عربی است) نیز بیان شده است، وی **﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾** را **«وجود مطلق»** می‌گیرد که وجودات متعین و مقید ـ مانند آسمان‌ها و زمین ـ از آن وجود مطلق پدید می‌آیند و آشکار می‌شوند.[2]

---

۱. همان: ۳۵۳.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی

اینکه نور حقیقتی آشکار می‌باشد و روشن‌گر دیگر چیزهاست - و شامل نور حسّی و معنوی و مجرد و نور معرفت می‌شود - عبارتی است جامع برای مصادیق مختلف.

لیکن این سخن که نور به معنای وجود باشد، از احادیث استفاده نمی‌شود و در لغت نیز به اثبات نمی‌رسد، تنها اصطلاحی است که در فلسفه و عرفان مطرح می‌باشد.[۱]

نظر سید حیدر آملی

سیدحیدر آملی از چهره‌های مشهور عرفان و فلسفه است.[۲]

وی در تفسیر «**المحیط**» (جلد۲، ص۵۲۶) تأویلاتی دربارهٔ آیهٔ نور مطرح می‌کند.

به نظر ایشان اینکه «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، یعنی خدا وجود آسمان‌ها و زمین و همهٔ چیزهایی است که میان آن دو است؛ زیرا نور به معنای وجود می‌باشد و ظلمات به معنای عدم، و میان آسمان‌ها و زمین که از آنها تعبیر

---

۱. نگاه کنید به، ص ۱۷۸ ـ ۲۰۹ همین کتاب.

۲. سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است.

کتابی دارد به نام جامع الاسرار که بنا به گفته شهید مطهری از کتب دقیق عرفان نظری است. کتاب دیگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربی که در آن ایرادات بسیاری بر فصوص گرفته است. مراجعه کنید به اعیان الشیعه (۶ : ۲۷۱ ـ ۲۷۳) ؛ مجموعه آثار شهید مطهری جلد ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران) ص۵۷۶. ضمناً حرف‌های بسیار شگفت‌انگیزی از وی (در مقایسهٔ بین خودش و جناب سلمان فارسی و مقایسهٔ کتاب تفسیر المحیط و کتاب نص‌النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمهٔ تفسیر المحیط آمده است (نگاه کنید به، جلد۱ ، ص۲۱ ـ ۲۲).

به «عالَم» می‌شود جز خدا و وجود او (دیگر چیزها کـه مظهـر وجـود خداینـد) نیست، هرچه هست همان وجود حضرت حق است.

بر این اساس ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ (مثل نور خدا) که همان وجود است، مَثَل نور حسّی می‌باشد در «مشکاة». مقصود از «مشکاة» (به اطلاق) در اینجا عالم أجسام اسـت؛ چنانچه مراد از «زجاجة» عالَم أرواح می‌باشد و منظور از «مصباح» عالَم عقول.

بنابراین، عالَم أجسام و أرواح و عقول در این آیه گرد آمده‌انـد. معنـای عـالَم أجسام و أرواح مشخص است، فرق عالَم نفوس با عقول این است کـه نفـوس بـه وسیلهٔ أبدان و أجسام فعال‌اند، اما عقول در فعلشان نیاز به أبدان ندارند.

حال با توجه به اینکه خدا در همهٔ این مظاهر و مراتب، به ذات خویش ظاهر و آشکارساز همه چیز است یعنی به ذات خود ظهور کرده است و همه چیز مظهر او می‌باشد؛ تفاوت تنها به تعیّن و تشخّص و اطلاق است، یک حقیقت می‌باشد که به گونه‌های مختلف بروز می‌یابد و تشأن و تطوّر پیدا می کند و هـر کـدام از ایـن اطوار و شؤونِ مختلف به لحاظ تعیّن و تشخص خود، غیر دیگری و ممکن بـر او صادق است.

تعینات نیز حقیقتی ندارند و امور اعتباری هستند.[1]

یعنی خدا با عدم لحاظ تعیّن، همه چیزهاست، و با حفظ تعیّن، هیچ یک از اشیاء نیست. بعضی گفته‌اند: بهترین مثال برای این مسئله «موم» است که می‌توان آن را به شکل‌های مختلف درآورد (به صورت درخت، پای شیر، برگ درخت و...) بـا اینکه پیداست همه آنها جز موم نمی‌باشد؛ با حفظ تعیّن می‌تواند درخت، شـیر، ... باشد، و بی‌تعیّن همان موم است که به شکل‌های مختلف نمود دارد.[2]

---

۱. ملاصدرا در توضیح این قاعده به عدمی بودن تعینات اشاره کرده است. نگاه کنید به، اسـفار۶ : ۱۱۶.

۲. نگاه کنید به، ممدّ الهمم: ۳۹.

نقد

این گونه تفسیرها که در سخن سید حیدر آملی و دیگران دیده می‌شود بر پایهٔ لغت یا حدیث استوار نمی‌باشد، بلکه بر اساس پیش‌ساخته‌های ذهنی و مسلمیّت برخی مبانی عرفانی صورت می‌گیرد و به همین جهت فاقد دلیل درست است.

علامهٔ مجلسی در **بحارالأنوار** (آغاز جلد۹۰) رساله‌ای از نعمانی را دربارهٔ انواع آیات قرآن می‌آورد که در اینجا مناسب است قسمتی از آن یادآوری شود، قرائن و مدارک مختلف دیگر، مضمون این سخن را تأیید می‌کند.

بدان ای برادرم که قرآن بسیار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا ﷺ به ما خبر داد که قرآن با اهل بیت آن حضرت می‌باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعی] قرآن‌اند؛ باید تفسیر قرآن را از آنان گرفت خدای متعال می‌فرماید:

﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]؛ اگر نمی‌دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

بنابراین خدای بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود این، شایسته نیست که آنان در جهل و نادانی بمانند و در ترک آن معذور نمی‌باشند.

همهٔ آنچه را که خدا در کتابش نازل کرده نزد اهل بیت پیامبر خداست، کسانی که خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت... .

مقصود از «ذکر» در آیه رسول خدا ﷺ است، خدای متعال می‌فرماید:

﴿قَدْأَنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاً يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ﴾[2]؛

خدا سوی شما ذکر را فرو فرستاد، پیامبری که آیاتش را بر شما تلاوت کند. و

---

۱. سورهٔ انبیا (۲۱) آیهٔ ۷.

۲. سورهٔ طلاق (۶۵) آیهٔ ۱۰ - ۱۱.

«اهل ذکر» همان اهل بیت آن حضرت‌اند.

در صفحه ۴ ـ حدیثی از امام ششم علیه السلام ـ نقل می کند:

بدانید ـ خدا شما را رحمت کند ـ هر که [امور زیر را] از کتاب خدا نشناسد، عالم به قرآن و اهل آن نیست:

وَاعلَمُوا ـ رَحِمَكُمُ الله ـ أنَّهُ مَن لَم يَعرِف مِن كِتَابِ الله ـ عَزَّوجَلَّ ـ النَّاسِخَ مِنَ المَنسُوخِ وَالخَاصَّ مِنَ العَامِّ وَالُمحكَمَ مِنَ المُتَشابِهِ وَالرخصَ مِنَ العَزائمِ وَالمَكيَّ والمَدنيَّ وَاَسبابَ التَّنزِيلِ وَالُمبهمَ مِنَ القُرآنِ فِي ألفاظِهِ المُنقَطِعَة وَالمُؤلَّفَة وما فِيه مِن عِلمِ القَضاءِ وَالقَدَرِ، وَالتَّقدِيمِ وَالتَّأخِيرِ، وَالمُبيِّنَ وَالعَمِيقَ وَالظَّاهِرَ وَالباطِنَ وَالإبتِداءَ وَالإنتِهاءَ وَالسُّؤالَ وَالجَوابَ وَالقَطعَ وَالوَصلَ وَالُمستَثنَى مِنه وَالجَاري فِيه وَالصِّفةَ لِمَا قَبل مِمَّا يَدُلُّ عَلي مَا بَعد وَالمُؤكِّدَ مِنه وَالفَصلَ وَ عَزائمَه و رخصَه و مَواضِعَ فَرائِضِه و احكامِهِ و مَعني حَلالِهِ وحَرامِهِ الَّذي هَلَكَ فِيه الُملحِدُونَ وَالمَوصُولَ مِنَ الألفاظِ وَالمَحمُولَ عَلي مَا قَبله وعَلي مَا بَعده، فَلَيس بِعالِمٍ بِالقُرآنِ، ولا هُو مِن إهلِهِ و مَتي مَا ادَّعي مَعرفِةَ هَذِهِ الأقسام مُدَّعٍ بِغَير دَلِيلٍ، فَهُو كَاذِبٌ مُرتَابٌ، مُفتَرٍ عَلي الله الكذبَ و رسُوله، و مَأويهُ جَهنَّمُ و بِئسَ المَصِيرُ.[1]

باطن و تأویل آیهٔ نور

می‌دانیم که قرآن ظاهری دارد و این ظاهر، با بررسی و فحص از دیگر مدارک وحیانی و نیز نبود قرائن قطعی عقلی مخالف، حجت می‌باشد.

افزون بر این ظاهر ـ که با توجه به لغت و قواعد زبان عربی از قرآن استفاده می‌شود ـ قرآن دارای اشارات و لطایفی است که با نظر ذوقی و ژرف‌اندیشی

---

۱. بحارالانوار ۹۰: ۲ ـ ۴ ؛ تفسیر صافی ۱: ۳۸ ـ ۳۹.

می‌توان به آنها دست یافت. معیار اساسی و مهم در این راستا این است که اصول و نصوص وحیانی با آنها مخالفت نداشته باشد.

لیکن آنچه به عنوان باطن یا تأویل مطرح است از ظاهر آیه استفاده نمی‌شود[1] و نیز با ژرف‌اندیشی نمی‌توان به آن دست یافت. حتی اگر این معنای تأویلی با نصوص وحیانی نیز ناسازگار نباشد، بازنمی‌توان آن را مراد و مقصود آیه دانست؛ زیرا سند وحیانی و روائی ندارد.

تنها زمانی سخنی به عنوان تأویل پذیرفتنی است که دارای سند باشد و در آن سند تحقیق کافی صورت گیرد. به همین جهت معانی تأویلی از مراتبی برخوردارند، هرگاه سند قطعی باشد تأویل درست است و هرگاه سند ظنّی باشد تأویل نیز ظنی است و اگر سند ضعیف باشد تأویل ضعیف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأویل نابجاست.

این یادآوری برای این است که بعضی از بیانات تأویلی چهره‌های معروف فلسفه و عرفان که برخلاف اصول قرآنی و وحیانی می‌باشد به همین دلیل باطل شمرده می‌شود.

به عنوان نمونه در آیهٔ ﴿وَلَاتَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾[2] نوح به پروردگار عرض می‌کند که: خدایا، ستم‌گران را جز گمراهی میفزا؛ زیرا دعوتم را اجابت نکردند، و آن‌گاه که آنان را فراخواندم که آمرزیده شوند دست‌هاشان را بر گوش‌هایشان گذاشتند و لباس‌ها را به سر کشیدند و خودخواهانه و با تکبّر روی بر تافتند.

و به دنبال آن خدای متعال نیز می‌فرماید:

﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[3]؛

---

۱. هرچند، گاه به عنوان«روشن‌ترین مصداق‌ها»، یا«تطبیق کلی بر فرد»شایان توجه است.

۲. سورهٔ نوح (۷۱) آیهٔ ۲۴.

۳. سورهٔ نوح (۷۱) آیهٔ ۲۵.

به جهت خطاهایی که مرتکب شدند غرق گردیدند و به آتش دوزخ درآمدند.

در این باره ابن عربی تأویل نادرستی دارد که بازگویی آن خالی از لطف نیست.

وی می‌گوید: «ال» در ﴿الظَّالِمِينَ﴾ «ال» عهد می‌باشد و اشاره دارد به ظالمی که در آیهٔ ۳۲ سورهٔ فاطر است:

﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾[۱]؛

بعضی از بندگان برگزیدهٔ ما بر خویشتن ظلم روا می‌دارند، و بعضی از آنها میانه‌رو، و برخی به خیرات و کارهای نیک سبقت می‌جویند.

در این آیه، مقصود از «ظالم به خویشتن» کسی است که ریاضت می کشد و فانی در خدا می‌شود، و منظور از «مقتصد» شخص فانی در صفات است، و مراد از «سبقت گیرنده سوی خیرات» کسانی می‌باشند که سرگرم کارهای خوب‌اند و از یاد خدا غافل مانده‌اند.[۲]

به این ترتیب، بهترین گروه در این آیه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پایین‌تر از همه پیشتازان به کارهای نیک.

حال با توجه به اینکه «ال» «الظالم» در آیهٔ ۲۴ سورهٔ نوح، «ال» عهد است و به ظالمی که در این آیه مطرح شده بر می گردد، و نیز «ضلال» به معنای حیرت است می‌توان گفت که بهترین دعا را نوح در حق ظالمان کرده است؛ زیرا معنای آیه این می‌شود که: خدایا، ریاضت کشان را به والاترین لطف و عنایت خود برسان و آنها را در ذات خود حیران ساز. در مقابل از حضرت باقر علیه السلام روایت شده که مقصود از ﴿سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ حضرت علی علیه السلام می‌باشد.[۳]

---

۱. سورهٔ فاطر (۳۵) آیهٔ ۳۲.

۲. شرح فصوص قیصری: ۵۲۶ ـ ۵۲۷.

۳. تفسیر برهان۴ : ۵۵۰ ـ ۵۵۱ ، و نیز روایات متعددی به این مضمون وارد شده که منظور از ﴿سابق بالخیرات﴾ اهل بیت علیهم السلام می‌باشند.

نگاه کنید به، تفسیر برهان۴ : ۵۴۶ ـ ۵۵۲ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۳۶۱ ـ ۳۶۴.

و نیز در تأویل آیهٔ اخیر ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ آمده است: خطیئات از خُطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام‌های استوار برداشتند و در دریای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند.[۱]

روشن است این تأویل‌ها با نصوص و اصول مکتب تضاد دارد، و نمی‌توان آن را مراد از آیه دانست.

نظیر این سخن در آیهٔ نور، گفتار سید حیدر آملی است که ﴿كَمِشْكَاةٍ﴾ را عالَم أبدان فرض می‌کند و جملات بعد از آن را عالَم أرواح و عقول یا نفوس. این سخن وی هرچند با اصول وحیانی ناسازگار نباشد، نمی‌توان گفت که مراد خدا در آیه، این امور است.

باری، تأویلات اهل فلسفه و عرفان دربارهٔ آیهٔ نور دو گونه است:

۱. تأویلاتی که با اصول قرآنی و آموزه‌های وحیانی ناسازگار می‌باشد و برخلاف آنهاست. پیداست که این نوع از تأویلات باطل است. نمونهٔ این تأویلات این است که «نور» در آیه «وجود» دانسته شود و «سماوات و...» موجودات جهان هستی، و آن‌گاه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ خدا، وجود الوجودات به شمار آید، و سپس همه یک وجود انگاشته شود که مراتب مختلف دارد و به شکل‌های مختلف درآمده است، و همه چیز شئون و پرتوهای نورانی حضرت حق باشد.

در این باره ما می‌گوئیم این تأویل نادرست است؛ زیرا ذات مقدس حق، حقیقتی است و مخلوقات، حقیقت دیگری می‌باشند، خدا در ذات خود غنی است و خلق همه در ذاتشان فقیر و نیازمندند و همه چیز آفریدهٔ خداست. این تأویل ناشی از مبانی مسئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌باشد، بلکه خاستگاه آن «وحدت اطلاقی» است. ما در جای خودش به این مبانی پرداخته‌ایم و

---

۱. شرح فصوص قیصری: ۵۲۹ ـ ۵۳۰.

آنها را به تفصیل بررسی کرده‌ایم.[۱]

۲. تأویلاتی که از آیه استفاده نمی‌شوند و دلیل روایی ندارند، لیکن ناسازگار و متضاد با سخن وحی نمی‌باشند.

این گونه تأویلات به خودی خود اشکال ندارد، لیکن نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آیه دانست. نمونهٔ آن سخن ابن عربی است که در تفسیری که به او منسوب است، می‌خوانیم:

﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ صفةُ وجوده وظهوره في العالمين بظهورها به،کمثل ﴿مِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ﴾ و هي اشارةٌ الي الجسد لظُلمته في نفسه و تَنَوُّرِه بنورُ الروحُ الذي أُشير اليه بالمصباح، وتَشَبُّكِه بشباك الحواس تَلألؤ النور من خلالها، كحال المشكاة مع المصباح، والزجاجة إشارة إلى القلب المُتَنوِّر بالروح...؛[۲]

ابن عربی می‌گوید: مقصود از «مشکاة» در این آیه «بدن» است که به خودی خود ظلمانی است، و مراد از «زجاجة» قلب انسان می‌باشد که به نور روح و عقل، نورانی می‌گردد. این تعبیرها گرچه ضد اصول اسلامی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

سخن ابن سینا

ابن سینا در «**اشارات**» سخنی دربارهٔ مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسیم می‌کند: عقل هیولانی، عقل فعلی، عقل ملکه و عقل مستفاد.

---

۱. نگاه کنید به، سلسله مباحث عقائد استاد سیدان (سنخیت، عینیّت یا تباین؟) در مدرسه آیت‌الله العظمی گلپایگانی در قم وتقریرات درس ایشان در بحث فناء وتجلّی و... ؛ کتاب«عارف و صوفی چه می گویند؟»
اثر مرحوم آیت‌الله میرزا جوادآقا تهرانی که درآن، مبانی فوق بادقّت مورد بررسی ونقد قرار گرفته است.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

آن‌گاه که نفس چیزی نمی‌داند و تنها ظرفیت و قابلیت دارد، «عقل هیـولانی» نامیده می‌شود، و زمانی که این قابلیت به فعلیت مـی‌رسـد آن را «عقـل بالفعـل» می‌نامند، و هنگامی که بتواند دانستنی‌ها را احضار کند و از آنهـا اسـتفاده نمایـد «عقل بالملکة» است، و وقتی که با عقل فعّال ارتباط یابد «عقل مـستفاد» نامیـده می‌شود.

ابن سینا در اشارات و محقق طوسی در شرح آن، آیهٔ نور را به این مراحل نفس تطبیق کرده‌اند[1] که در مقام ثبوت و اثبات، شایان نقد و بررسی می‌باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است،[2] و در حقیقت تفسیر به‌رأی می‌باشد.

احادیث تأویل در آیهٔ نور

۱. در کتاب‌های اصحاب ما ـ رضوان الله علیهم ـ از جابر بن عبـدالله انـصاری نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه درآمدم و دیدم که امیرالمـؤمنین علیه‌السلام بـا انگشت خود(بر زمین) می‌نویسد و متبسّم است. پرسیدم: ای امیرالمـؤمنین، سـبب تبسُّم شما چیست؟ فرمود:

در شگفتم از کسی که این آیـه را مـی‌خوانـد و حـق معرفـت آن را نمـی‌شناسـد.

پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، کدام آیه؟ فرمود:

این آیه که خدا می‌فرماید:

﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُـورِهِ كَمِـشْكَاةٍ﴾ مـشکات، محمـد صلی‌الله‌علیه‌وآله اسـت ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ مصباح، من هـستم ﴿الْمِـصْبَاحُ فِي زُجَاجَـةٍ﴾ زجاجـه، حـسن و حسین می‌باشد ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ کوکـب دُرّی عـلی بـن حـسین است ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ شجرهٔ مبارکهٔ، محمد بن علی است ﴿زَيْتُونَـةٍ﴾

---

۱. شرح الإشارات۲ : ۳۵۳ ـ ۳۵۷.

۲. نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء و المعاد (اثر آیت الله مروارید) : ۱۷ ـ ۱۸.

جعفر بن محمد است ﴿لاشَرْقِيَّةٍ﴾ موسی بن جعفر می‌باشد ﴿وَلاغَرْبِيَّةٍ﴾ علی بن موسی‌الرضاست ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ محمد بن علی می‌باشد ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ علی بن محمد است ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ حسن‌بن علی می‌باشد ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ قائم مهدی است ﴿وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ و خدا این مثل‌ها را برای مردم می‌زند و بر هرچیزی دانا و آگاه است.[1]

در بعضی از تفسیرها، از جمله در تفسیر شیخ هادی تهرانی و نیز در سخن قاضی سعید قمی استحساناتی برای این نام‌گذاری‌ها آمده است. به عنوان نمونه گفته‌اند حضرت سجاد از آن جهت ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (ستارهٔ درخشان) نامیده شده که در زمان آن حضرت تاریکی و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و یا اینکه ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ امام جواد علیه‌السلام دانسته شده از آن جهت است که آن حضرت زمانی در جمعی حقایقی را باز گفت که همه مبهوت شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده کردند.[2]

۲. در کتاب توحید صدوق رحمه‌الله با اسناد از فُضَیل بن یسار،[3] از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که درباره ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فرمود:

﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ مثل نور محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله ﴿كَمِشْكَاةٍ﴾ مشکات سینهٔ محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ در سینهٔ آن حضرت نور علم است؛ یعنی نبوّت ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ یعنی علم رسول خدا به قلب علی علیه‌السلام صادر شد... ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [این درخت مبارک] امیرالمؤمنین علی بن

---

۱. غایه المرام (سید هاشم بحرانی) ۳: ۲۶۴ ؛ تفسیر برهان۴ : ۷۲.

۲. نگاه کنیدبه، شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج۲، ص۶۶۵ ـ ۶۶۷ ، واشعهٔ نور، ص۹۶ ـ ۱۰۵.

۳. فُضَیل بن یَسار از راویان موثق و از اصحاب اجماع می‌باشد که دارای کتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحدیث ۱۴: ۳۵۶ ـ ۳۵۸).

ابی‌طالب علیه‌السلام است که نه یهودی است و نه نصرانی ﴿یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ یعنی نزدیک است علم از دهان عالم آل محمد علیهم‌السلام درآید پیش از آنکه به آن سخن گوید (یعنی علمی که از دهان مبارک آل رسول می‌تراود هنوز بر زبان نیامده مشخص است و آنان درخشندگی ویژه دارند) ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾؛ امامی درپی امام دیگر.[1]

۳. و نیز روایت شده که از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ نور سؤال شد، آن حضرت فرمود:

هو مَثَلٌ ضَرَبَه الله لَنا؛ فالنبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله[2] و الأئمّة ـ صلواتُ الله علیهم اجمعین ـ مِن دِلالات الله و آیاته الّتي یُهتَدي بها إلي التوحید و مصالح الدین و شرایع الإسلام و الفرائض و السنن، و لاحول و لاقوة الا بالله العلي العظیم؛[3]

این مثلی است که خدا برای ما زد؛ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان علیهم‌السلام از دلالت‌های خدا و آیات اویند که به وسیلهٔ آنها مردمان به توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و فرائض و سُنَن، هدایت می‌شوند؛ و هیچ حرکت و نیرویی نیست مگر به [خواست و ارادهٔ] خدای بلند مرتبه و بزرگ.

این حدیث تناسب دارد با روایاتی که در آنها «نور» در ﴿اللهُ نُورُ...﴾ به «هادی» و «هدی» تطبیق شده است، و پیداست که امامان علیهم‌السلام روشن‌ترین مصادیق هدایت‌گری و هدایت‌اند.

---

۱. توحید صدوق: ۱۵۷(باب ۱۵) حدیث۳؛ معانی الاخبار: ۱۵، حدیث۷؛ بحارالانوار۴: ۱۵ ـ ۱۶، حدیث۴.

۲. به احتمال قوی از «فالنبي» تا آخر عبارت ــ چنانکه از عبارت قبل از آن که با «قال الصدوق» شروع شده به دست می آید ـ کلام شیخ صدوق رحمه‌الله است؛ نگاه کنید به بحارالانوار ۴: ۱۷.

۳. توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۲.

۴. عیسی بن راشد دربارهٔ این سخن خدای متعال ﴿كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ از امام باقر علیه‌السلام روایت می‌کند که آن حضرت فرمود:

«مشکات» نور علم است در سینهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و «زجاجه» سینه علی علیه‌السلام است که علم پیامبر به آن انتقال یافت؛ و این نور علم که از این درخت مبارک بر می‌فروزد شرقی و غربی نیست؛ یعنی یهودی و نصرانی نمی‌باشد، و پیش از آنکه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن می‌گوید.

نوری است بالای نور؛ یعنی امامی در پی امامی از آل محمد از زمان آدم تا قیام قیامت هست که به نور علم و حکمت تأیید شده، و آنان اوصیائی‌اند که خدا جانشینان خودش در زمین قرار داد و حجت‌های خدا بر مردم‌اند؛ در هر عصری، زمین از یکی از آنان تهی نمی‌ماند.[1]

مَثَل و نفی مِثْل

در قرآن آمده است که ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]؛ خدا مانند و نظیر ندارد، و از سویی ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ﴾[3]؛ برای خداست مَثَل اعلا و برتر، و نیز می‌خوانیم ﴿فَلا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾[4]؛ برای خدا مَثَل نزنید.

مِثل، چیزی است که در جنس با چیز دیگر مانند و شبیه است، و «مَثَل» یعنی صفت یا توصیف.[5] مَثَل‌های قرآن، همه، به گونه‌ای ویژه، توصیف مطلب‌اند.

بنابراین «مِثل» غیر از «مَثَل» است و خدا «مِثْل» (نظیر و همتا) ندارد، لیکن

---

۱. توحید صدوق: ۱۵۸ (این روایت را صدوق رحمه‌الله به سند متصل از عیسی بن راشد ـ که از راویان مورد وثوق و صاحب اصل است ـ روایت کرده است).

۲. سورهٔ شوری (۴۲) آیهٔ ۱۱.

۳. سورهٔ نحل (۱۶) آیهٔ ۶۰.

۴. سورهٔ نحل (۱۶) آیهٔ ۷۴.

۵. لسان العرب ۱۱: ۶۱۰ ـ ۶۱۲؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۷۵۹.

چرا خدا در قرآن می‌گوید که برای خدا «مَثَل» نزنید؟ شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» عبارت گویایی دارد و می‌نویسد:

اینکه خدا می‌فرماید «برای خداست مَثَل برتر»... منافاتی ندارد با این آیه که «برای خدا مثل نزنید»؛ زیرا مقصود از آن أمثالی است که موجب شباهت و همانندی می‌شود؛ اما مَثَل‌های حکمت‌آمیزی را که خدا برای مردم می‌زند بی‌تشبیه ذات حق به خلقش، حق و صواب می‌باشد؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[۱]؛ این مَثَل‌ها را برای مردم می‌زنیم و آنها را در نمی‌یابد مگر دانایان.[۲]

بنابراین، مَثَلی که در آن خدا به خلق تشبیه شود، نادرست می‌باشد و نباید آن را برای خدا آورد، لیکن مَثَلی که توصیف حضرت حق است وموجب نقص نمی‌شود اشکالی ندارد.

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[۳]؛

برای خداست مَثَل برتر در آسمان‌ها و زمین.

ارتباط آیهٔ بیوت با آیهٔ نور

پس از آیهٔ نور، این آیه آمده است:

﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[۴]؛

در خانه‌هایی که خدا خواست آن خانه‌ها رفعت یابد و در آنها نامش ذکر شود، و برایش در بامدادان و شبانگاهان تسبیح گوید.

متعلق نزدیک و روشن «فی بیوت» در این آیه، «مشکات» و یا «مصباح»

---

۱. سورهٔ عنکبوت (۲۹) آیهٔ ۴۳.

۲. تفسیر تبیان ۶: ۳۹۴.

۳. سورهٔ روم (۳۰) آیهٔ ۲۷.

۴. سورهٔ نور (۲۴) آیهٔ ۳۶.

است[1]، هر چند چیزهای دیگر نیز گرفته‌اند.

و نیز آیهٔ بعد چنین است:

﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّـهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾[2]؛

[در این خانه‌ها] مردانی‌اند که تجارت و داد و ستد از ذکر خدا و از اقامهٔ نماز و پرداخت زکات غافلشان نمی‌سازد؛ از روزی می‌ترسند که در آن قلب‌ها و دیدگان دگرگون می‌شود.

در تفاسیر اهل سنّت روایت زیر نقل شده است:

ابن مَردویه از انس بن مالک و بُرَیدَه روایت کرده است که آن دو گفتند:

رسول خدا ﷺ این آیه را قرائت کرد ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ﴾ مردی برخاست و پرسید: ای رسول خدا، این خانه‌ها کدام‌اند؟ حضرت پاسخ داد: «خانه‌های انبیاست». ابوبکر برخاست و پرسید: ای رسول خدا، آیا خانه علی و فاطمه از این بیوت است؟ پیامبر ﷺ فرمود:

نَعَم، من اَفاضلها؛[3]

آری، از برترین آن خانه‌هاست.

---

۱. فخر رازی در مفاتیح الغیب (۲۴: ۳۹۵) در بیان متعلق «فی بیوت» می نویسد: قوله تعالی: «فی بیوت اذن الله» یقتضی محذوفا یکون فیها و ذکروا فیه وجوها: احدها: ان التقدیر «کمشکاة فیها مصباح فی بیوت اذن الله». وهو اختیار کثیر من المحققین... وثانیها: التقدیر «توقد من شجرهٔ مبارکهٔ فی بیوت اذن الله ان ترفع»... .

۲. سورهٔ نور (۲۴) آیهٔ ۳۷.

۳. الدرالمنثور(سیوطی)۵ : ۵۰ ؛ و نیز نگاه کنید به، شواهد التنزیل(حسکانی)۱: ۵۳۴ ؛ الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی)۷ : ۱۰۷ ؛ روایات متعددی نیز ازطریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که «بیوت» در آیه را به بیوت انبیا، پیامبر ﷺ ، امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل‌بیت علیهم السلام تفسیر فرموده‌اند. نگاه کنید به، تفسیر برهان۴: ۷۳ـ۷۷؛ تفسیر نورالثقلین۳: ۶۰۷ ـ ۶۰۸ ؛ کشف الیقین(علامه حلی): ۳۷۷ ـ ۳۷۸؛ بحارالأنوار۲۳ : ۳۳۲ ـ ۳۳۳.

بنابراین، نور ایمان و نور هدایت مطلبی مشخص است. هرگاه کسی عناد نداشته باشد این نور روشن را می‌یابد و خدا هدایتش می‌کند.

سخن پایانی

حدیثی در تحف العقول (صفحه ۳۶۹) از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که بسیار درس آموز است، امام علیه‌السلام می‌فرماید:

خَصلَتَین مُهْلِكَتَین: تُفتي الناسَ برأيك اَو تَدين بما لاتَعلَم؛[1]

دو خصلت (بسیار خطرناک) و هلاک سازند [که می‌بایست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأی و نظر خود [و بی آنکه حلال و حرام خدا را بشناسد] برای مردم فتوا دهد، یا اینکه به چیزی که نمی‌داند [جزو دین است و در شریعت رواست] متدیّن شود.

براساس این حدیث، انسان نمی‌تواند آنچه را به ذهنش رسد - بی آنکه مستند به کتاب و عترت باشد - به عنوان دین بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن می‌باشد یا بر مبانی عقلانی بیّن استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه‌ای دست می‌یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه‌های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد.

لیکن در غیر این موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به دین نسبت دهد، کاری بس خطرناک و هلاکت‌آور است.

شیخ انصاری در رسائل در این باره سخنی بسیار ارزنده و بیدارساز دارد، وی این حدیث شریف را یاد آور می‌شود که: «إنَّ دین الله عزّوجلّ لایُصابُ بِالعُقُول

---

۱. نیز نگاه کنید به، بحارالانوار ۷۵: ۲۵۲. این حدیث شریف در بحارالانوار (۲: ۱۱۸، حدیث ۲۲) با عبارتی دیگر از محاسن برقی به سند معتبر از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: «... و ایّاك و خصلتین هَلَكَ فیهما الرجال: أن تَدین بشيءٍ مِن رأيك أو تُفْتِي النـاس بغير علم».

النَّاقِـصَة»[1] (دین خدا با عقولی که آکنده از کاستی و نقص‌اند به دست نمی‌آید) و بر این اساس عالمان را پرهیز می‌دهد از اینکه احکام را از طریق «لـمّ»[2] بـا عقـل نظری‌شان دریابند و آن گاه می‌فرماید:

و أَوْجَب مِن ذلك تركُ الخوض في الأدّلة العقلية النظرية في أصول الـدين، فإنـّها تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد؛[3]

واجب و لازم‌تر از این [فهم احکام با عقل] به کار نگرفتن دلایل عقـل نظـری [و نظریه‌پردازی] در اصول دین است؛ زیرا این کـار، انـسان را در معـرض هلاکـت همیشگی و عذاب ویژه قرار می‌دهد.

مرحوم شیخ در این سخن مهم، از عقل نظری ما را بر حذر مـی‌دارد نـه عقـل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بیّن و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی‌باشد.

---

۱. کمال الدین (صدوق) ۱: ۳۲۴، باب ۳۱ حدیث ۹، بحار الانوار ۲: ۳۰۳، حدیث ۴۰.

۲. یعنی پی‌بردن از علّت به معلول، و مقصود در اینجا اینست که به وسیله ملاکات عقلی احکـام شرعی استنباط شود.

۳. فرائد الاصول ۱: ۶۴ .




آیه سوم:
لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ...

قال الله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾

(سوره شوری (٤٢) آیه ١١)

هیچ چیز مانند او نیست، و اوست شنوا و بینا.




این آیه، معنایی روشن دارد و در آن هیچ نوع پیچیدگی و پوشیدگی و دشواری مشاهده نمی‌شود. شیخ طبرسی در تفسیر **«جوامع الجامع»** این آیه را چنین معنا می‌کند:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و هو كقولهم: «مِثلُك لايَبْخُل» ، و المرادُ نَفيُ البُخل عن ذاته، و هو مِن باب الكناية؛ لأنـَّهُم إذا نَفَوا الشَّيءَ عَمَّن يَسُدُّ مَسَدَّه فقد نفوه عنه، فالمعني نَفْيُ المماثلة عن ذاته سبحانه، فلا فرقَ بين أن يقال: «ليس كالله شيء» ، و أن يقال: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** إلّا فائدة الكناية؛ و قيل: كُرِّرَتْ كلمةُ التَّشبيه للتَّأكيد؛[1]

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ هیچ چیز مانند او نیست. این عبارت مانند این سخن عرب است که گویند: «مثلک لایبخل» (چون تویی بخل نمی‌ورزد) [این سخن در مقام این نیست که بگوید مخاطب مِثلی دارد و آن مِثل بخل نمی‌کند، بلکه] مقصود نفی بخل از ذات شخص می‌باشد. و این از باب کنایه است؛ زیرا هنگامی که چیزی را از کسی که درجای شخصی دیگر قرار گرفته، نفی کردند، چنان است که از خود او نفی می‌کنند.

معنای آیه، نفی مماثلت (و همانندی) از ذاتِ خداست. فرقی میان این جمله که «ليس كالله شيء» (مانند خدا چیزی نیست) و این عبارت که **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ**

---

۱. تفسیر جوامع الجامع ۴: ۴۳.

شَيْءٌ﴾؛ مانند مثل خدا چیزی نیست. وجود ندارد مگر فایدهٔ کنایی.

و گفته‌اند: حرف «کاف» در **﴿كَمِثْلِهِ﴾** [زائده می‌باشد و] برای تأکید است.

براساسِ این سخن، در آیه کنایه به کار رفته است که از نظـر ادبـی فـصاحت دارد و در بیان معنا رسا و گویاست.

وقتی مثل (و شبیه) فرضی خدا، مانند نداشته نباشد، به طریق اَولـی خـودِ ذات خدا مانند ندارد.

در تفسیر «**نفحات الرحمن**» (اثر شیخ محمد نهاوندی) ذیل همین آیـه، آمـده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ وشبيه نظيره ـ على تقدير وجود المثل والنظير لـه ـ **﴿شَيْءٌ﴾** و موجودٌ مِنَ الموجودات، فكيف بأن لا يكون له مثل و نظير!

ففيه مبالغةٌ في نفي المثل له تعالي. و قيل: إنَّ الكافَ هنا زائدة.

و علي أيّ تقدير، لاشبهةَ أنَّ مثلَ الشيء هو المشابه له في الذات و الصفات، ولا مشابهة بين الممكن و الواجب، لا فى الذات و لا فـى الـصفات، و إن تَشاركا في صدق بَعـضِ المفـاهيم (كـالموجود و العـالم و القـادر والـسميع والبصير ونظائرها) إلاّ أنَّ بينَ مَناشيها في الواجب و الممكن غاية المغـايرة، كما هو مُحَقَّق في مَحلِّه؛[1]

مانندِ مِثل خدا و شبیه نظیرش ـ بر فرض وجود مثل و نظیـر بـرای او ـ چیـزی و موجودی از موجودات نمی‌باشد، تاچه رسدکه مثل و شبیهی برای او نیست.

در این سخن، مبالغه در نفی مثلیت برای خداست.

و گفته‌اند: کاف ـ در اینجا ـ زائد می‌باشد.

بر هر تقدیر، شبهه‌ای در این نیست که مِثل شیء، چیزی است که با او در ذات و

---

۱. نفحات الرحمن ۵: ۴۶۹ ـ ۴۷۰.

صفات، مشابهت (و همانندی) دارد، و میان ممکن و واجب، هیچ گونه مشابهتی - نه همانندی در ذات و نه مشابهت در صفات - وجود ندارد، هرچند آن دو در صدق بعضی از مفاهیم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سمیع، بصیر و نظائر اینها) مشترک‌اند جز اینکه میان خاستگاه آن مفاهیم یعنی مَنشأ انتزاع آنها در واجب و ممکن، مغایرت (وجدایی) کامل هست؛ چنان‌که این مطلب درجای خودش ثابت شده است.

مرحوم نهاوندی نیز ـ در این سخن ـ بیان می‌دارد که به فرض وجود مِثْل و نظیر، آن مثل و نظیر، مانندی ندارد و درحالی‌که می‌دانیم مثل و نظیری برای خدا نیست، به طریق اَولی ثابت می‌شود که برای خدا مثلی وجود ندارد.

اینکه ایشان آورده است که:

«میان واجب و ممکن هیچ نوع اشتراکی - نه در ذات و نه در صفات - وجود ندارد» بدان جهت است که واجب،[1] یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، ذاتی‌اش می‌باشد و ممکن؛ یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، برایش ذاتی نیست. پیداست که این دو معنا با هم متناقض‌اند و با یکدیگر اشتراک ندارند.

مرحوم نهاوندی در ادامه مطلب، بیان می‌دارد که واجب و ممکن در بعضی از مفاهیم مشترک‌اند[2]؛ چنان‌که می گوییم: «واجب موجود است»، «ممکن موجود است» و...

لیکن منشأ انتزاع این دو مفهوم (یعنی مصداقشان) از هم متمایز می‌باشند؛ یعنی این دو، اشتراک مفهومی و مغایرتِ مصداقی دارند. ناگفته نماند برخی از بزرگان،

---

۱. شایان ذکر است که کلمهٔ «واجب الوجود» در عبارات احادیث به کار نرفته است و نام گذاری خدا به این کلمه، تهی از اشکال نیست، لیکن در استدلال‌ها می‌توان آن را به کار بُرد.

۲. اشتراک یا در مفهوم یا در لفظ و یا در معنا (اشتراک لفظی و معنوی) است، که هر کدام بحث ویژهٔ خود را می‌طلبد.

اشتراک مفهومی را هم نپذیرفته و قائل به اشتراک لفظی شده‌اند به این معنا که مفهوم موجود در واجب مغایر با مفهوم موجود در ممکن می‌باشد.[۱]

روایات[۲]

۱. در مصباح شیخ طوسی(قدس سره) خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که حضرت در آن فرمود:

﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ إذ کان الشيء مِن مَشیئته، فکان لایشبهه مُکَوّنه؛[۳]

«چیزی مثل او نیست» چون شئ [صادر] از مشیت و خواست اوست پس با به وجود آورنده‌اش شباهت ندارد.

براساسِ این حدیث، نفی مثلیت اشیا با خدا، بدان جهت است که هر شیئی با مشیت و خواستِ خدا ـ که صفت فعل او است ـ تحقق یافته است، پس آنچه پدید آمده، مانند پدید آورنده‌اش نمی‌باشد.

به بیان دیگر می‌توان گفت: مُکَوِّن (پدید آورنده) قائم به ذات است و مُکَوَّن (ایجاد شده) قائم به غیر می‌باشد و پیداست که این دو با هم مشابهتی ندارند، بلکه متناقض می‌باشند؛ زیرا در قائم به ذات، وجوبِ وجود، ذاتی است برخلاف قائم به غیر.

۲. در کتاب توحید صدوق خطبه‌ای از امام علی علیه السلام نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الأشیاءَ کُلَّها عِنْدَ خَلْقِهِ إیّاها، إبانَةَ لها مِن شِبهه و إبانةً له مِن شبهها؛[۴]

---

۱. در توضیح قولِ به اشتراک لفظی در اسماء و صفات الهی و ادلهٔ آن، بنگرید به، ترجمهٔ توحید الإمامیه: ۷۵ ، ۵۳۵.

۲. این روایات در تفسیر کنز الدقایق ۱۱: ۴۸۲ - ۴۸۴ (ذیل آیه) آمده است.

۳. مصباح المتهجّد: ۷۵۲ ؛ تفسیر صافی ۴: ۳۶۸ (باandکی تفاوت).

۴. توحید صدوق: ۴۲، حدیث ۳.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اَشیا، همهٔ آنها را محدود [و دارای حد و اندازهٔ مشخص] آفرید [نشانهٔ آن است که] اشیا با خدا مباینت دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندی با اشیا جداست.

در این حدیث، بیان شده است که میان حضرت حق و اشیا، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سنخیتی ندارند؛ نه اشیا شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیا می‌باشد.

۳. از امام رضا علیه السلام روایت شده است که فرمود:

لِلنّاس فِي التوحيد ثلاثةُ مذاهبَ: نفيٌ، و تشبيهٌ، و إثباتٌ بغير تشبيه؛ فمذهبُ النفي لايَجُوز، و مذهبُ التشبيه لايجوز لأنَّ الله تبارك وتعالى لايُشْبِهُهُ شيءٌ و السبيلُ فِي الطريقِة الثالثة، إثباتٌ بلاتشبيه؛[1]

مذهب مردم، در توحید، سه گونه است: مذهب نفی و انکار [خدا] ، مسلکِ تشبیه [و پذیرشِ به شبیهی برای خدا] ، و مکتب اثبات [خدا] بی‌تشبیه [او به چیزی]. مذهبِ نفی جایز نمی‌باشد، و مسلک تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خدای متعال به چیزی شبیه (و مانند) نمی‌باشد.

راه درست و حق، در شیوهٔ سوم است؛ یعنی اثبات خدا بی آنکه انسان او را به چیزی شبیه سازد [و یا چیزی را شبیه و نظیر او به شمار آورد].

معنای این حدیث نیز روشن می‌باشد و تأکیدی است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

۴. حسین بن سعید می گوید: از ابوجعفر ثانی(امام جواد علیه السلام) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شیء» گفته شود؟ امام علیه السلام پاسخ داد:

نَعَم، يُخْرِجُه مِنَ الحَدَّين حَدّ التعطيل و حَدّ التشبيه؛[2]

---

۱. توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۸ .

۲. توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۷.

آری [به این شرط] که او را از دو حد خارج سازد: حد تعطیل و حَد تشبیه.

یعنی می‌توانی به «خدا» شیء بگویی، لیکن شیئی که با هیچ شیء و چیز دیگر مانند و شبیه نیست؛ و نیز خدا، شیء می‌باشد اما نه شیئی که مانند دیگر اشیا نیازمند و وابسته باشد.

تفسیرهای نادرست

بعضی از اهل عرفان اصطلاحی، براساس پیش ساخته‌های ذهنی‌شان، این آیه را به گونه‌ای نادرست تفسیر کرده‌اند. در باور این گروه، خدای متعال، حقیقتی است که به طَوْرها و تعیّنات مختلف درمی‌آید و دارای مراتبی می‌باشد و مقامِ «لا اسم و لا رسمی» او به مقامِ احدیت تنزل می‌کند و در نهایت، سخن به اینجا می‌رسد که آن حقیقت بسیط بی‌لحاظ تعیّن، همه چیز است (مانند موم که به اشکال مختلف درمی‌آید و حقیقت همهٔ آن صورت‌ها جز موم چیز دیگری نیست) و بی‌ملاحظهٔ تعیّن و تقیّد، تنها یک حقیقت وجود دارد، و از آنجا که تعیُّن نیز امری اعتباری می‌باشد، پس همه چیز، خودِ خداست.

براساس این مبنای باطل، دربارهٔ آیهٔ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ گفته‌اند که: در این آیه، هم تشبیه است و هم تنزیه، و این دو باید با هم باشد وگرنه تنزیه به تنهایی نشانهٔ نابخردی و گستاخی است.

اینکه خداوند از جسم بودن، مرکب بودن، صورت بودن و در مکان و زمان خاص قرار داشتن، منزه دانسته شود - به تنهایی - کافی نیست؛ زیرا این خود تشبیه و عینِ تحدید و تقیید است؛ زیرا وقتی از خدا چیزی نفی می‌گردد، محدود می‌شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنابراین، تنزیه از آنجا که به تحدید می‌انجامد، معنایی نادرست می‌باشد و تبیین صحیح این است که تنزیه و تشبیه با هم صورت گیرد.

پاسخ

پاسخ این است که این سخن بر مبنای سنخیت میان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است که نفی هرچیزی از خدا به محدود شدن او می‌انجامد، لیکن بر مبنای بینونت میان خدا و خلق ـ که ما آن را درجای خودش تبیین کرده‌ایم ـ چنین محذوری لازم نمی‌آید و دلایل عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که روشن می‌سازد ذات خدا از مخلوقات متباین و متمایز است.[1]

در تفسیری که به نام ابن عربی چاپ شده (و گفته‌اند اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است) آمده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

أي، كلُّ الأشياء فانيةٌ فيه هالكة، فلاشيءَ يُماثله في الشيئيّة والوجود؛[2]

«چیزی مثلِ خدا نیست» یعنی همه اشیا در او فانی و نابودند، چیزی وجود ندارد که با او در شیئیّت و وجود، همانندی کند.

سخن **ابن عربی** در «فصوص الحکم» چنین است:

إعلم ـ أيّدكَ الله بروح منه ـ أنَّ التنزيهَ عِندَ أهل الحقائق في الجناب الإلهي عينُ التحديد والتقييد، فالمُنَزِّه اما جاهل واما صاحب سوء أدب. ولكن إذ اَطْلَقاه و قالا به، فالقائل بالشرايع المؤمن إذا نَزَّهَ و وَقَفَ عند التنزيه و لم يَرَ غير ذلك فقد أساءَ الأدب و أكذَبَ الحقَّ و الرسلَ ـ صلوات الله عليهم ـ و هو لايَشْعُر و يَتَخَيَّلُ أنّه في الحاصل و هو من الفائت و هو كمن آمَنَ ببعض و كَفَرَ ببعض؛[3]

---

۱. نگاه کنید به، کتاب«سنخیت، عینیت یا تباین»بحث‌های استاد سیدان درمدرسهٔ آیت‌الله گلپایگانی،قم.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۲۲۸.

۳. فصوص الحکم : ۶۸ .

خدا تو را به روحی از سوی خویش تأیید کند، بدان‌که: تنزیه نزد اهل حقـایق در جناب الهی، عین تحدید و تقیید است، و تنزیه کننده یا جاهل است یا بی‌ادب.
لیکن شخص جاهل و فرد بی‌ادب، آن‌گاه که تنزیه را بر خدا اطلاق کردنـد و بـر زبان آوردند، آن که به شرایع الهی ایمان دارد وقتی خدا را تنزیه کرد و در تنزیـه ایستاد و جز آن را ندید، اسائه ادب کرد و خدا و پیامبران را ناآگاهانه برنتافـت.
او می‌پندارد که معرفتی به دست آورده است درحالی‌کـه شـناخت درسـت را از دست می‌دهد و به منزلهٔ کسی است که به بعضی از کتابِ خدا ایمـان آوَرْد و بـه بعض دیگر کفر ورزید.

و درجای دیگر می‌نویسد:

قال تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فَنَزَّهَ، ﴿وَهُوَالسَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فَشَبَّهَ. وقـال تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فَشَبَّـهَ وثَـنّي، ﴿وَهُوَالسَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فَنَـزَّهَ و اَفْرَدَ؛[1]

خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تنزیه فرمود، سـپس فرمـود: «او شنوا و بیناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبیه کرد. خـدای متعـال فرمـود: «چیزی مثلِ خدا نیست» پس تشبیه کرد و مِثلی آورد، و آن‌گاه فرمود: «او شنوا و بیناست» پس تنزیه کرد [او را از نداشتن این صفت] و منحصر ساخت [این دو را به خدا].

ابن عربی، در این سخن، بیان می‌دارد که: اگـر کـاف را در ﴿كَمِثْلِهِ﴾ زایـد بگیریم، مفادِ آن تنزیه خداست (از اینکه برایش مثل و مانندی باشد) و مفاد جملهٔ بعد، تشبیه می‌باشد (زیرا بر غیر خدا نیز این دو صفت اطلاق می‌شود).

و اگر کاف را در ﴿كَمِثْلِهِ﴾ زاید نشماریم، در آن صورت، مفـاد قـسمت اول، تشبیه و تثنیه است (زیرا برای نفی مثلیّت از خدا، برای او مثل و دوّمی فرض شده

---

۱. همان، ص ۷۰.

است)[1] و مفاد قسمت دوم، تنزیه و اِفراد می‌باشد (زیرا «سمیع» و «بصیر» به جهت تقدیم ضمیر، به خدا منحصر شد، و او از فقدان این دو صفت یا از مشارکت غیر با او در این دو صفت به نحو حقیقت، منزه گشت).

بنابراین، آیهٔ مذکور، دو تقریر دارد: با یک تقریر تشبیه است و با تبیین دیگر تنزیه.

آن‌گاه ابن عربی بیان می کند که اگر حضرت نوح مانند پیامبر اسلام به هر دو جهت تشبیه و تنزیه می‌پرداخت، قومش او را اجابت می کردند، لیکن نوح تنها تنزیه را ابلاغ کرد و قومش از او روی برمی‌گرداندند.

آنچه جامع میان تشبیه و تنزیه است «قرآن» می‌باشد نه «فرقان». نوح مانند پیامبر اسلام به این جامع، فرانخواند و به «جوامع الکلم» دست نیافت، به همین جهت قومِ نوح در تشبیه ماندند و تنزیه را برنمی‌تافتند. انگشت‌هاشان را در گوش‌هاشان قرار می‌دادند وجامه‌هاشان را برسر می‌انداختند تا سخن نوح را نشنوند.

سپس ابن عربی می‌نویسد:

فلو أنَّ نوحاً ﷺ یأتی بمثل هذه الآیة لفظاً أجابوه فانّه شَبَّهَ و نَزَّهَ فی آیة واحدة، بل فی نصف آیة؛[2]

اگر نوح، مثلِ لفظِ این آیه ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ را می‌آورد، قومش او را اجابت می‌کردند؛ زیرا [قرآن] در یک آیه خدا را تشبیه و تنزیه کرد، بلکه در نصف آیه، این کار صورت گرفت.

از همهٔ این سخنان، روشن شد که برگرفتن مبانی مذکور در مسائل توحیدی، کار را به اینجا می‌رساند که آیه‌ای چون ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ که از گویاترین

---

۱. قیصری در شرح فصوص (ص ۱۰۵۶) می گوید: و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، به جز وجوب ذاتی که فارق بین آن دو است.

۲. فصوص الحکم: ۷۰.

آیات در نفی تشبیه است و افزون بر دلایل عقلی، در روایات فراوانی به این آیه استشهاد شده است، برای اثبات تشبیه به کار گرفته شود!!

آری، براساس این مبانی موهوم است که گاه سخنان بس شگفت‌انگیز و حیرت‌آوری از بعضی عرفا و صوفی مسلکان بروز می‌کند؛ تا آنجا که دربارهٔ ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[1] - آنان که گفتند «الله» همان «مسیح» است، البته کافر شدند - اظهار می‌دارند که: کفر آنان بدان جهت بود که خدا را در صورت مسیح منحصر ساختند، درحالی‌که همه چیز و همه کس، صورت خداست.[2]

---

۱. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۱۷ و ۷۲.

۲. ممد الهمم (شرح فصوص الحکم): ۳۵۷.



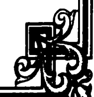

آیه چهارم:
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ...

قال الله تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللّـهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْـمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَللّـهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

(سوره مائده (۵) آیه ۱۷)

کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلّماً کافر شده اند. بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هرکه را در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمان روایی آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است از آنِ خداست. هرچه بخواهد می‌آفریند، و خدا بر هرچیزی تواناست.

آیه مذکور در ارتباط با حضرت عیسی مسیح علیه السلام و دیدگاه غیر توحیدی مسیحیان نسبت به ایشان است و چون بنای قرآن بر شرک‌زدائی و کفرستیزی است، لذا از باب اهمیت موضوع و ابطال عقاید مسیحیت و دفع شبهاتی که ایجاد نموده‌اند در سوره‌های زیادی به شرح حال او و مادرش مریم و عقاید باطل عیسویان پرداخته و از جمله همین آیه از سورهٔ مبارکهٔ مائده اعلام کفر کسانی را می‌کند که مسیح پسر مریم را خدا گرفته‌اند.

عیسی در قرآن

برای پیامبر عظیم الشأن حضرت عیسی مسیح علیه السلام ویژگی‌های بسیاری در قرآن بیان شده که برخی از آنها اکتسابی و برخی دیگر اختصاصی و موهبتی است که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره نموده‌اند.[1]

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾؛[2]

مسیح پسر مریم فقط «فرستادهٔ او» و «کلمهٔ او» است که بسوی مریم افکنده، و «روحی» از جانب خداست.

---

۱. المیزان۳: ۲۸۱ ـ ۲۸۲.

۲. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۷۱.

قرآن کریم او را یکی از پنج «پیامبر اولوا العزم» الهی معرفی می کند که صاحب شریعت و کتاب بوده‌اند، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾[1] و در سورهٔ آل عمران او را آبرومند در دنیا و آخرت و از مقرّبین می‌شمارد، ﴿الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[2].

و در سورهٔ انعام او را در زمرهٔ صالحین معرفی می کند، ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾[3].

معرفی عیسی توسط خودش:

عیسی علیه السلام خود را «بندهٔ خدا» و «پیامبر او» نامیده و چنین می گوید: که خداوند مرا هر کجا باشم «مایهٔ برکت» قرار داده و مرا به «نماز و زکات» [که دو تکلیف الهی بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نیکوکار به مادر» قرار داده «زورگو و سرکشم» ننموده:

﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾[4]

در پایان این معرفی، خداوند می‌فرماید: این است [ماجرای] عیسی پسر مریم [همان] سخن حقی که در آن شک می کنند، ـ آن‌گاه به سخن ناحقی ـ که عیسی فرزند خداست ـ اشاره فرموده ـ می گوید: خدا را نسزد که فرزندی برگیرد، منزّه است او، و در آیهٔ پایانی این بخش از قول مسیح در عبودیت و بندگی پروردگار

---

۱. سورهٔ شوری (۴۲) آیهٔ ۱۳.

۲. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۴۵.

۳. سورهٔ انعام (۶) آیهٔ ۸۵.

۴. سورهٔ مریم (۱۹) آیهٔ ۳۰ - ۳۲.

عالمیان می‌فرماید: به حقیقت که خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را بپرستید که این راه مستقیم است:

﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[1]؛

عیسی از نگاه مسیحیان

مسیحیان بعد از عیسی درباره او اختلاف کرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائی (المیزان: ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سورهٔ آل عمران) به بیش از هفتاد فرقه تقسیم شدند و از میان آنها سه فرقهٔ «ملکانیه»، «نسطوریه» و «یعقوبیه» بیشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئیات مسالک مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همّت خود را متوجه شرک‌زدائی و پاک‌سازی عقاید غیرتوحیدی مسیحیان نموده است.

مرحوم علامه پنج آیه از آیاتی که عقاید کفرآمیز و مشرکانه مسیحیان را در ارتباط با خداوند و عیسی مطرح نموده آورده چنین می‌فرماید:[2]

هَذِه الآيات و إن اشتَمَلتْ بِظاهِرها عَلي كَلِماتٍ مُختَلفَةٍ ذَواتُ مَضامِينٍ و مَعانٍ مُتَفاوِتةٍ و لِذلك رُبمَا حُمِلَتْ عَلي اختِلافِ المَذاهب فِي ذَلكَ كَمَذهب المُلكَانِيّة، القَائِلِينَ بِالبُنُوَّةِ الحَقِيقيَّةِ، وَالنَّسطُوريَّة، القَائِلِينَ بَأنَّ النُّزولَ وَالبُنوَّةَ مِن قَبِيلِ إشراقِ النُّورِ عَلي جِسم شَفّافٍ كَالبُلُّورِ، وَاليَعقُوبيَّة، القَائِلِينَ بَأنَّه مِنَ الإنقلابِ وَ قَد انقَلَبَ الإلهُ سُبحانَهُ لَحماً و دَماً.[3]

این آیات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر کلمات مختلفی می‌باشد که دارای

---

۱. سورهٔ مریم (۱۹) آیهٔ ۳۴ - ۳۶.

۲. المیزان ۳: ۲۸۳.

۳. همان.

مضامین و معانی متفاوتی است، و به همین جهت در بسیاری موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بین مسیحیان شده است مانند:

ملکانیه: پیروان این مذهب بر این اعتقادند که عیسی علیه السلام حقیقتاً فرزند خداست [که لوازم و تالی فاسد این عقیده باطل مشخص است].

نسطوریه: پیروان این مذهب قائلند که نزول عیسی و بنوت (فرزندیت) او از ناحیه خداوند نه از نوع بنوّت حقیقی، بلکه از قبیل اشراق نور بر جسمی شفاف همچون بلور است.

یعقوبیه: پیروان این مذهب باور دارند که حقیقت خداوندی منقلب به گوشت و خون شده و عیسی همان خداوند است که به صورت انسان ظهور پیدا کرده.

در میان فرق مسیحیت معاصر نیز سه فرقه متمایزند: پروتستان، کاتولیک و ارتدکس، و این سه، آیا همان سه فرقه گذشته‌اند؟ محتاج تحقیق است. و هر سه قائل به الوهیت مسیح و اینکه خدا همان مسیح بن مریم است می‌باشند (**تعالى الله عمّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً**).

و از این سه فرقه خصوصاً کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها، موحد را مسیحی نمی‌دانند و اساس این عقیده جملاتی است که در انجیل یوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، کلمه بوده است و کلمه نزد خدا بوده و خدا همان کلمه است، و چون لفظ کلمه را بر مسیح اطلاق نمودند معنی عبارت که (الله هو الكلمة) باشد (الله هو المسيح) گردید و قرآن همین عقیده باطل مسیحیت را نفی کرده می‌فرماید: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ**﴾[1]

یوحنا انجیل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراری که به او شد، نوشت (یعنی بعد از مسیح) و لذا قابل استناد نیست و غالب اناجیل چنین وضعی دارند و مسیح علیه السلام از این گفتار باطل و شنیع وحدت وجودی آنها بیزار است و

---

۱. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۱۷ و ۷۲.

هماره دعوت به توحید و یگانگی پروردگار نموده.[1]

با توجه به آیات قرآن کریم، سه نکته مسلم است:

۱. جمعی از مسیحیان، عیسی را خدا می‌دانند، که حکم به کفرشان می‌شود: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾**؛ کسانی که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است مسلّماً کافر شدند، **﴿وَقَالَ الْـمَسِيحُ يا بَنِي إِسْرائيلَ﴾**؛ درحالی که مسیح علیه‌السلام فرمود: ای بنی اسرائیل، **﴿اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾**؛ خدا را بپرستید که پروردگار من و شماست. و آنها را از پایان کار مشرکین خبر داده می‌فرماید:

﴿إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[2]؛

هرکس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست.

۲. یکی از عقاید انحرافی و باطل گروهی دیگر از مسیحیان این است که عیسی را فرزند خدا می‌دانند، آن چنان‌که قبل از آنها یهود «عُزیر» را فرزند خدا می‌دانستند و قبل از آنها نیز اقوامی دیگر برای خدا فرزندانی قائل بودند، در این رابطه قرآن می‌فرماید:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْـمَسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾[3] و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست... .

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا

﴿إِذْقَالَتِ الْـمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْـمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ

---

۱. نگاه کنید به تفسیر خسروی ۲: ۳۷۰.

۲. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۷۲.

۳. سورهٔ توبه (۹) آیهٔ ۳۰.

مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْـمُقَرَّبِينَ﴾[1]؛

بیاد آر آن‌گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه‌ای از جانب خود که نامش مسیح، **عیسی پسر مریم** است مژده می‌دهد، درحالی‌که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

﴿وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللهِ إِلَّا الْـحَقِّ إِنَّمَا الْـمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[2]؛

...دربارهٔ خدا جز [سخن] حق نگویید، مسیح، **عیسی پسر مریم** فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده است و روحی از جانب اوست...

خداوند در شانزده جای قرآن تعمّداً از حضرت عیسی با جملهٔ «عیسی ابن مریم» یاد می‌کند تا جهانیان از جمله عیسویان بدانند که عیسی بشر است و از مادری به نام مریم متولد شده، پس نمی‌شود که اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون سایر ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهی، متولد شده‌اند، غذا می‌خورند، راه می‌روند، می‌میرند و... یعنی ویژگی‌های مخلوق را دارند. و اگر عیسی پسر خدا بود، می‌بایست خدا با او هم‌سنخ باشد و این به دلائل عدیده ممکن نیست.

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است

﴿وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾[3]؛

گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است بلکه هرچه در آسمان‌ها و زمین است از آنِ اوست، [و] همه فرمان‌پذیر اویند.

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۴۵.
۲. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۷۱.
۳. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۱۶.

و نیز خود را این‌چنین تنزیه می‌فرماید:

﴿مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾[۱]؛

خدا را نسزد که از برای خود فرزندی اختیار کند، پاک و منزه است او [از این نقیصه].

و در آیهٔ دیگری می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا الله إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[۲]؛

خدا فقط معبود یگانه است، منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد، آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آنِ اوست.

و همچنین در آیات بسیاری خود را از این نقص تنزیه فرموده.[۳]

۳. و جمعی دیگر عیسی و جبرئیل را همکار و شریک خدا دانسته و قائل به سه خدائی شده و این شرکی است با ماهیت کفر، و خدا را یکی از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه می‌دانند که شرح آن خواهد آمد. ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[۴]؛ کسانی که [به تثلیث یا سه خدائی قائل شده‌اند] گفتند: خدا سومین [از] سه [اقنوم] است، قطعاً کافر شده‌اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست... و سپس کافرانِ آنها چنانچه توبه نکنند، آنها را عذابی دردناک خواهد گرفت.

---

۱. سورهٔ مریم (۱۹) آیهٔ ۳۵.

۲. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۷۱.

۳. سورهٔ انعام (۶) آیهٔ ۱۰۰؛ سورهٔ توبه (۱۰) آیهٔ ۳۱؛ سورهٔ یونس (۱۱) آیهٔ ۶۸؛ سورهٔ نحل (۱۶) آیهٔ ۵۷؛ سورهٔ انبیاء (۲۱) آیهٔ ۲۶ و سورهٔ زمر (۳۹) آیهٔ ۴.

۴. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۷۳.

وحدت در تثلیث

تفسیر نمونه عقیدهٔ تثلیث مسیحیان را چنین بیان می کند:

خدایان سه گانه در عین تعدّد حقیقی، یکی هستند که گاهی از آن، تعبیر به «وحدت در تثلیث» می‌شود، و این همان چیزی است که در آیهٔ فوق به آن اشاره شده که آنها می گویند: خدا همان مسیح، عیسی بن مریم بن مریم همان خداست، و این دو با روح‌القدس یک واحد حقیقی و در عین حال سه ذات متعدد را تشکیل می‌دهند. بنابراین هر یک از جوانب سه گانهٔ تثلیث که بزرگ‌ترین انحراف مسیحیت است در یکی از آیات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شدیداً ابطال شده است.[1]

لذا این عقیدهٔ باطل به هر عبارتی از تعابیر ذیل گفته شود، کفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضرت عیسی» ، «حلول خدا در عیسی» ، «بروز خدا در عیسی».

مرحوم طباطبائی پس از بیانی مختصر نسبت به عقاید سه فرقه مذکور می‌فرماید:

لکن الظاهر إن القرآن لایهتمّ بخصوصیات مذاهبهم المختلفة، و إنما یهتمّ بکلمة واحدة مشترکة بینهم جمیعاً و هو البنوة و إن المسیح من سنخ الاله سبحانه و ما یتفرع من حدیث التثلیث وإن اختلفوا في تفسیرها اختلافاً کثیراً...[2] .

ظاهراً قرآن اهتمامی نسبت به خصوصیات مذاهب مختلفه مسیحیت نداشته، بلکه اهتمام خود را منحصر نموده به مشترکات بین آن مذاهب و آن بحث ابن‌اللهی عیسی و سنخیت او با خدا و موضوع سه خدائی اب، ابن و روح القدس است که در تفسیر آن اختلاف بسیاری دارند (و خداوند پاسخ هر یک از این

---

۱. تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵.

۲. المیزان ۳: ۲۸۴.

اباطیل را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسخ به این ادعای گروهی از مسیحیان که نسبت ابن‌اللهی حضرت عیسی را نسبت حقیقیّه ندانسته، می‌گویند این نسبت، نسبت تشریفیه است (یعنی از باب شرافت بخشیدن به عیسی، او را پسر خدا می‌نامند) ، حاصل مطالعاتشان را در این زمینه پس از آوردن جملاتی از عیسی در انجیل متی و لوقا و یوحنّا و نقل مذاکراتی بین او و مریم مجدلیه و یسوع و توما و فیلیپس،[1] چنین می‌فرمایند:

> ظواهر این اقوال (اقوال منقول از سه انجیل مذکور) با حمل آنها بر تشریفیه سازگار نیست و آنچه را در ارتباط با اُبوّت خدا و بنوّت عیسی می‌گویند به نحو حقیقت می‌گویند.[2]

فخررازی

بعضی از مفسران مانند فخررازی چنین پنداشته‌اند که مسیحیان با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نکرده‌اند اگرچه حاصل مدعایشان همین است.[3]

در تفسیر نمونه آمده است که این سخن فخر رازی به خاطر عدم احاطهٔ کافی او به کتب مسیحیت بوده است وگرنه منابع مسیحیت با صراحت مسئلهٔ وحدت در تثلیث را بیان داشته است.[4]

اقانیم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسی عقیدهٔ تثلیث و ابطالش پرداخته می‌فرماید:

---

۱. تمامی این مطالب را علامه از کتب عهد عربیه، طبع سال ۱۸۱۱ میلادی نقل می‌کنند.

۲. المیزان ۳: ۲۸۵.

۳. نگاه کنید به مفاتیح الغیب ۱۱: ۳۲۷ ـ ۲۳۸.

۴. نگاه کنید به تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵ ـ ۳۲۶.

حاصل آنچه به آن معتقد شدند (اگر چه نتیجهٔ معقولی نیست) این است که حقیقت ذات یک جوهر واحدی است که برای آن سه اقنوم است (اقانیم ثلاثه) و مقصود از اقنوم: نحوهٔ ظهور و بروز و تجلّی چیزی است برای غیر، و صفت غیر از موصوف نیست و هر دو در عین دوگانگی وحدت دارند، و اقانیم ثلاثه عبارتند از:

اقنوم الوجود، که همان اب یا خدای پدر است.

اقنوم العلم، که همان کلمه، یا عیسی بن مریم است.

اقنوم الحیات، که همان روح القدس است.

پس پسر که همان کلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش که همان اقنوم وجود می‌باشد به همراهی روح القدس که اقنوم حیات است، آمده. سپس علامه آیات عقیدتی مسیحیان و نسبت‌هایی را که قرآن به آنها می‌دهد آورده و نتیجه می‌گیرد که:

کلّ ذلك یرجع إلی معنی واحد (و هو تثلیث الوحدة) هو المشترك بین جمیع المذاهب المستحدثه في النصرانیّة[1]

همه این مفاهیم برگشتش به یک حدّ مشترکی بین مذاهب جدید مسیحیت است و آن «تثلیث الوحده» می‌باشد، یعنی خدایان سه‌گانه در عین تعدد حقیقی یکی هستند. و سپس از دو طریق مفصلاً به ابطال تثلیث می‌پردازند که ما در مقام طرح مبسوط آن نیستیم.

عیسی و مادرش إله نیستند

مسیح ﷺ هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را که به او نسبت می‌دهند ادعا نکرده است، قرآن می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ

---

۱. المیزان ۳: ۲۸۶ ـ ۲۸۷.

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1] ؛

و بیاد آر آن‌گاه که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خداوند بپرستید؟

گفت: منزهی تو، مرا نزیبد که [دربارهٔ خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می‌دانستی. آنچه در نفس من است تو می‌دانی و آنچه در نفس تو است من نمی‌دانم، چرا که تو خود دانای رازهای نهانی.

به آنان نگفته‌ام مگر آنچه را به من فرمان دادی. [گفته‌ام] که: خدا را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در میانشان بودم بر آنها گواه بودم پس چون مرا برگرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هرچیز گواهی.

اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تواند، و اگر بر ایشان ببخشایی، تو خود توانا و حکیمی.

پس عیسی علیه‌السلام در محکمه عدل الهی با اعتراف به بندگی‌اش، خود را از اتهامات وارده تبرئه می کند.

عیسی خبر از مرگ خود می‌دهد

آیهٔ ذیل به نقل خود عیسی از سه ویژگی مخلوق (ولادت، وفات و برانگیخته شدن) دربارهٔ او خبر می‌دهد:

﴿وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾[2] ؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزی که زاده شدم، و روزی که می‌میرم و روزی

---

۱. سورهٔ مائده (۵) آیه ۱۱۶ - ۱۱۸.

۲. سورهٔ مریم (۱۹) آیهٔ ۳۳.

که برانگیخته می‌شوم.

در این آیه عیسی علیه‌السلام خبر از ولادت، مرگ و بعث خود می‌دهد و خداوند در بخشی از آیۀ مورد بحث از امکان هلاکت عیسی خبر می‌دهد.

﴿فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾؛

اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هرکه در زمین است جملگی را هلاک کند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟

تولد و وفات یا هلاک دو ویژگی از خصیصه مخلوقیّ بشر است که این آیات از وجود چنین خصائصی نسبت به عیسی هم خبر می‌دهند. پس موجودی که خصایص مخلوق را دارد، چگونه ممکن است خالق، اله و معبود باشد. **(تعالی الله عما یقولون)**.

حاصل این بخش:

در ارتباط با آیۀ مذکور این شد که نظریات انحرافی مسیحیان ـ که شگفت‌انگیز بود ـ به‌طور شفاف بررسی و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آیاتی ذکر شد.

تبیین و ردّ عقیدۀ برخی عرفا و فلاسفه

شگفت‌تر از عقاید مسیحیت و جسورانه‌تر از آنان ـ که مسیح پسر مریم را خدا گفتند ـ قول بعض فلاسفه به تبعیت از عرفاء اصطلاحی، آن‌هم از نوع وحدت وجودیش می‌باشد، که عقیده و چکیدۀ حرفشان این است:

آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، درست گفتند، کفرشان از این جهت نیست که چنین گفتند، بلکه کفرشان از این جهت است که خدا را در مسیح منحصر کرده گفتند: خدا مسیح و مسیح همان خدا است، درحالی‌که نه فقط عیسی خداست، که همه چیز خداست.

شرح این عقیده باطل عرفانی از عرفائی همچون ابن عربی را در کلام شارحین برجسته فصوص بررسی می‌نمائیم.

۱ـ شرح قیصری

ابن عربي: «فأدي بعضهم فيه الي القول بالحلول، و انه هو الله بما أحيا به الموتي. و لذلك نُسِبُوا إلي الكفر و هو السّتر، لأنهم ستروالله الذي أحيا الموتي بصورة بشرية عيسى عليه السلام»

قيصري: (أي، فأدى نظر بعضهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا: إنّ الله حلّ في صورة عيسى، فأحيا الموتى. و قال بعضهم: إنّ المسيح هو الله. و لمّا ستروا الله با لصورة العيسوية المقيدة فقط، نسبوا إلى الكفر).[1]

ابن عربی می‌گوید: «بعضی در مورد عیسی قائل به حلول خداوند در عیسی شدند و بعضی گفتند عیسی خود خداست چون مردگان را زنده می‌کند، و بدین سبب نسبت داده شدند به کفر، به معنای پوشاندن، چه اینکه آنها پوشانده‌اند خدایی را که مردگان را زنده می‌کرد به صورت بشری عیسی».

قیصری: (پس نظر بعضی در مورد عیسی بر این قرار گرفته است که قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول کرده است در صورت عیسی، پس مردگان را زنده می‌کند، و بعضی دیگر گفتند: براستی که مسیح همان خداست. و چون حقیقت خدایی را متعین در عیسی دیدند و آن را با صورت عیسوی فقط پوشاندند، منسوب به کفر شدند).

ابن عربي: «فقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله».

قيصري: (اي جمعوا بين الكفر، و هو ستر الحق بالصورة العيسوية، و بين

---

۱. شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۴ ـ ۸۶۵

الخطأ، و هو حصر هوية الله في كلمة العيسوية. و المراد بقوله: «في تمام الكلام» (أي بمجموع قولهم: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْـنُ مَـرْيَمَ﴾ جمعوا بين الكفر و الخطأ).[1]

قیصری: (یعنی جمع کردند بین کفر و آن پوشاندن حق است در صورت عیسوی و بین خطا، و آن حصر هویت الهی است در کلمه عیسوی. و اینکه گفت: «فی تمام الکلام»، یعنی به مجموع کلام‌شان که گفتند: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْـنُ مَـرْيَمَ﴾ [براستی خداوند همان مسیح پسر مریم است] جمع نمودند بین کفر و خطا).

ابن عربی: «لابقولهم هو الله، و لابقولهم ابن مريم» ؛ نه به جهت اینکه گفتند او خداست و نه به خاطر کلامشان که گفتند او پسر مریم است.

قيصري: (لأنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صادق من حيث أن هوية الحق هي التي تعينت و ظهرت بالصورة العيسوية، كما ظهرت بصورة العالم كله، و قولهم: (المسيح بن مريم) ايضاً صادق، لأنه ابن مريم بلاشك لكن تمام الكلام و مجموعه غير صحيح، لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسي، و هو باطل، لان العالم كله غيباً و شهادةً صورته، لا عيسي فقط).[2]

چه اینکه این گفتارشان که گفتند (او خداست) یا (خدا اوست) درست است از جهت اینکه هویت حق به صورت عیسی تعیُّن و ظهور پیدا کرده، همچنان که به صورت همه عالم ظهور پیدا کرده و این گفتارشان که مسیح پسر مریم است، این نیز بلاشک درست است، لکن تمام کلام و جمله ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ صحیح نیست، چون این جملهٔ اسمیه، حق را محصور می‌کند در عیسای فقط و این باطل است. چه اینکه کل عالم از غیب و شهودش صورت حق است، نه عیسای فقط.

---

۱. همان : ۸۶۵

۲. همان.

ابن عربي: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: (ابن مريم) و هو (ابن مريم) بلا شك»

قيصري: «من الله» متعلق بقوله: «فعدلوا» و (الباء) في قوله: «بالتضمين» بمعني «مع». اي، فعدلوا من الله الي الصورة البشرية مع تضمينه فيها من حيث أنه إحياء الموتي، فقالوا: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ و هو ابن مريم بلا شك، كما قالوا، لكن جعلوا الله في ضمن صورته، وهوالقول بالحلول.[1]

ابن عربی:

«آنها عدول کردند از خدا به سوی صورت بشریّه (عیسی) با قرار دادن خدا در عیسی به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دلیل» گفتارشان، ابن مریم و او، پسر مریم است بلاشک.

قیصری: «من الله» متعلق است به قول ابن عربی «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربی «بالتضمین» به معنای (مع) است. یعنی، آنها از خدا روی کردند به صورت بشری (عیسی) با این عقیده که خدا در ضمن این صورت بشری قرار دارد به دلیل اینکه مردگان را زنده می‌کند، پس گفتند مسیح فرزند مریم است. و او بلاشک پسر مریم است، همچنان که گفتند، لکن خدا را در ضمن صورت عیسی قرار دادند، و این عقیده به حلول است.

۲ـ شرح مؤید الدین جَندی[2]

قال رضي الله عنه: «فأدّى بعضهم فيه» أي عند إحيائه الموتى «إلى القول بالحلول» يعني نسبوا الإحياء إلى الله حال حلوله في صورة عيسى «و أنّه هو

---

۱. شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۵ ـ ۸۶۶.

۲. شرح فصوص الحکم. [illegible]ر مؤیدالدین جَندی (متوفی ۶۹۰). جهت اطلاع از شرح حال مختصر او نگاه کنید به مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر شرح قیصری ص۴.

الله بما أحيا به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّـذِينَ قَـالُوا إِنَّ الله هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام».

بعد قولهم: إنّ الله هو، و قال: «لا بقولهم هو الله» يعني: لم يكفروا بقـولهم: إن الله هو، فإنّ الله هو لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله في هوية عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حملا لهوية عيسى على الله، إذ هوية عيسى مع هوية العالم كلّه هو الله المتجلّي بوجوده الحق في جميع العالم أبـدا، كـما مـرّ، و لكن كفروا بوصفهم هوية الله في صورة ابن مريم على التعيين.

قال رضي الله عنه: «فعدلوا بالتضمين مـن الله مـن حيـث أحيـا المـوتى إلى الصورة الناسوتيّة البشرية بقولهم: ابن مـريم و هـو ابـن مـريم بـلا شـكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهية للـصورة و جعلوهـا عـين الـصورة و مـا فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهيـة ابتـداء في صـورة بـشرية هـي ابـن مـريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم».

يعني رضي الله عنه: أنّهم قالوا: ﴿إِنَّ الله هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية و بين الله بالهوية، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بين الصورة العيسوية و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فاقتضت حصر الإلهية في عيـسى بـن مـريم. قـال - رضي الله عنه - : «بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هـي ابـن مريم».

أي جعلوا الله بهويته موضوعا، و حملوا الصورة عليه فحدّدوا الهوية الإلهية و جعلوها محصورة في صورة الناسوت المعيّنة و هي غير محصورة، بل له هوية الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهوية الإلهية في عيسى، و بين الخطأ بأنّه ليس إلّا فيه ـ أي هي هيَ هو لا غير، و قد كان هو عين الكلّ ـ و لا في البعض، بل مطلقا في ذاته عن كل قيد وإطلاق، كما عرفت؛[1]

شیخ می‌گوید: «پس بعضی دروقت نظارهٔ زنده نمودن مردگان توسط عیسی عقیده‌شان دربارهٔ عیسی منتهی شد» به «قول به حلول» یعنی زنده گردانیدن مردگان را نسبت دادند به خداوند در حال حلول خدا در صورت عیسی علیه السلام و اینکه «به راستی عیسی همان خداست به سبب زنده نمودن مردگان، و به همین جهت است که به کفر، به معنی ستر و پوشاندن حق نسبت داده شدند چه اینکه آنها پوشانیدند خدایی را که زنده کننده مردگان است در صورت بشری عیسی، لذا خدا می‌فرماید: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾** پس جمع کردند بین خطا و کفر در جمله کامل **﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾**.

شیخ می‌گوید: «نه به خاطر گفتارشان که گفتند عیسی خداست» یعنی کافر نشدند به خاطر این گفتار شان که گفتند: به راستی خداوند اوست «و نه به خاطر گفتارشان که مسیح پسر مریم است» بلکه به سبب این که خداوند را محصور کردند در هویت عیسی پسر مریم کافر شدند. و کافر نشدند به جهت گفتارشان که گفتند : به راستی که خداوند اوست، به سبب حمل هویت عیسی بر خداوند، چه اینکه هویت و حقیقت عیسی به همراه هویت کل عالم، اوست همان خدای که به وجود حقش در جمیع عالم برای همیشه تجلّی نموده، همچنان که گذشت، و لکن کافر شدند به جهت توصیف‌شان هویت و حقیقت خدا را در صورت پسر

---

۱. شرح فصوص (جندی) : ۵۳۳ ـ ۵۳۴.

مریم به صورت تعیین.

آن‌گاه شیخ می‌گوید: «پس، از خداوند، متمایل شدند به عیسی به اینکه خدا را در صورت ناسوتی و بشری قرار دادند (چرا؟) از جهت اینکه إحیای مردگان می‌کرد و به سبب گفتارشان (که می‌گفتند: او) پسر مریم است در حالیکه بدون شک او پسر مریم است، پس شنونده خیال می‌کند آنها (عیسویان) الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را یعنی (الوهیت) را عین صورت قرار داده‌اند، در حالیکه این کار را نکرده‌اند بلکه حقیقت الهیه را ابتدا در صورت بشری که پسر مریم باشد قرار دادند و سپس جدا کردند بین صورت و حکم، نه اینکه آنها صورت را عین حکم قرار داده باشند.

یعنی آنها گفتند: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾، پس فرق گذاشتند بین صورت مسیح پسر مریم و بین خدا از جهت هویت و نگفتند: الله المسیح بن مریم، پس شنونده خیال می‌کند که آنها الوهیت قائم به ذات خداوندی را به صورت مسیح نسبت داده‌اند در حالیکه چنین نکرده‌اند، بلکه فرق گذاشتند در هویت بین صورت عیسوی و بین حکم به حمل لاهوت (خداوند) بر هویت عیسوی،واین، اقتضاء می‌کند محصور نمودن الهیت را در عیسی بن مریم.

شیخ می‌گوید: «بلکه هویت الهیت را ابتدا در صورت بشری که ابن مریم باشد قرار دادند» یعنی هویت الهی را موضوع، و محمول را صورت قرار دادند، پس محدود نمودند هویت الهی را و محصور نمودند این هویت را در صورت ناسوتی معین، در حالیکه آن هویت غیر محصوره است، بلکه برای اله است هویت کل (اشیاء) پس جمع کردند بین کفر (به اینکه خدا همین مسیح است و مستور نمودند هویت الهیه را در عیسی) و بین خطا (به اینکه اله، نیست مگر در عیسی یعنی هویت الهیه بما هو هویت الهیه، عیسی است نه غیر او، و به تحقیق الله عین کل اشیاء است نه در بعضی از اشیاء بلکه او در ذاتش مطلق است از هر قید و اطلاقی، آنچنان که دریافتی.

۳ـ ممد الهمم

استاد حسن زاده آملی بعد از نقل عبارت ذیل از ابن عربی:

«فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، و أنّه هو الله بما أحيا به من الموتى، و لذلك نسبوا الى الكفر و هو الستر لانّهم ستروا الله الّذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى».

«فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك».

چنین می‌نگارد:

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد) یعنی عیسی خداست که احیای موتی می‌کند و نسبت به کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می‌کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مریم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مریم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته‌اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مریم است راست گفته‌اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است؛ زیرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.

پس کفر به معنای صورت عیسی علیه‌السلام مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه(الله) در محکومُ‌به (مسیح) می‌نماید باطل است.[۱]

نتیجه

پس از بررسی دقیق این سه شرح، متاسفانه به نتیجه‌ای که قبلا عرض شد می‌رسیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسی را خدا خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسی خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست توجه بفرمائید به مطالبی از ممد الهمم:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدِ رعنا می‌شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

---

۱. ممد الهمم: ۳۵۶ - ۳۵۷.

و جمله صفات را این چنین می‌دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می‌دان، و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلاّ الله.[۱]

به عنوان تأیید آنچه به عرض رسید گوش دل بسپارید به کلام دو فیلسوف مسلّم، علاّمه کم‌نظیر محمد تقی جعفری و شهید عالی‌مقام استاد مطهری که بر داشت نهایی خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان می‌فرمایند.

علامه جعفری می‌فرماید:

۱. اگر با عبارت مختصری ادا کنیم، باید بگوئیم: در نظر این عده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدری با پیچ و تاب و مفاهیم رمزآمیز و مهر و موم شده و اسلوب‌های مختلف بیان کرده‌اند که ناچار، مسئله از جنبه علمی و فلسفی سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولی عقلی و قلبی... و غیر ذلک مورد بررسی نمی‌توان قرار داد.[۲]

۲. اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بی‌جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود،حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق العاده و تلاش‌های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده بپردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی‌توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.[۳]

---

۱. ممد الهمم: ۳۹ (مثال موم از عزیز الدین نسفی است).

۲. مبدء اعلی: ۷۱.

۳. همان: ۷۲.

۳. وحاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: **خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم** آن منفی، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادی‌ها) و یا سائر موجوداتِ غیر از خدا (در نظر وحدتی‌ها) یا آنچه که هست اسمش خدا است (در نظر وحدتی‌ها) یا آنچه که هست اسمش ماده است (در نظر مادی‌ها) پس یک حقیقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقیقت است نظیر اختلاف الله، خدا، تاری، گاد، ... و غیره که فقط از ناحیه لفظ است و بس.[۱]

۴. مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدء اعلی تقریبا دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحدِ ماوراء سنخ این موجوداتِ مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص، و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.

ما ویژگی‌های دیگر این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف: از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می‌باشند.

ب: عبادات و تکالیف فقط وظایفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[۲] نیز استدلال کرده‌اند.

در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا واپسین نَفَس، خود را بدون تکلیف ندیده و تمامی عمر را عمل به شریعت خود نموده‌اند علاوه بر این، همین واصلین عظام به استثناء حالات تجسمی غالباً اعتراف به شک و جهل کرده‌اند، چنانکه بیان خواهد شد.

---

۱. همان: ۷۲.

۲. سورهٔ حجر (۱۵) آیهٔ ۹۹.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نـامفهوم اسـت چنانکـه از مشاهیر این مکتب نقل شده است:

عقد الخلائق في الاله عقائداً   و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[1]

(خلائق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتی دارنـد و مـن به تمـامی ایـن اعتقـادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حـق و مطـابق واقع‌اند. زیرا تمامی این مفاهیم اجزای مختلفی از خدا هستند....[2]

و اینک از استاد مطهری بشنوید:

عرفا همیشه مستی را ـ به آن معنا که خـود مـی‌گوینـد ـ بـر عقـل تـرجیح می‌دهند.

آنها حرف‌های خاصی دارد، توحید، نزد آنها معنای دیگری دارند، توحید آنهـا وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همـه چیـز شـکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می‌کند.

در این مکتب انسان کامل در آخِر، عین خدا می‌شود، اصلا انسان کامـل حقیقـی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود، از خودش فانی می‌شـود و بـه خدا می‌رسد.[3]

ما در مباحثی مستقل حدوداً در ۲۵ جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و وجود اطلاقـی) پـرداختیم و در آنجـا ادلـه آنهـا را مخدوش و مبانی باطل آنها را آشکار نمودیم.

---

۱. نگاه کنید به فتوحات مکیه (ابن عربی) ۳: ۱۳۲؛ فصوص الحکم: ۵ (تعلیقات ابوالعلاء عفیفی).

۲. مبدءاعلی: ۷۴.

۳. انسان کامل (شهید مطهری) : ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

مبانی که برخلاف فطرت است و مثبت عقلی هم ندارد و از نظر عقل منفی است.[۱]

و در فرمایشات علامه جعفری هم دقت نمودید که فرمودند از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت به کلی حجاب است.

و آن‌گاه که از وحدتی‌ها سؤال می‌شود چه شد؟ در این مکتب که شما همه چیز را یک حقیقت می‌دانید پس کفر و کافر و مکفِّر معلوم نشد؟ می‌گویند: «طورٌ وراء طور العقل»، یعنی با عقل این حقایق را نمی‌شود فهمید و با نسبت‌هایی همچون نمی‌فهمید و امثال ذلک رد می‌شوند.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد   موسیی با موسیی در جنگ شد

می‌خواهند بگویند حقیقت وجود یک چیز است و در واقع فرعون و موسی یکی هستند و چون رنگ تعین گرفتند یکی شد موسی و دیگری فرعون.

و چون هر یک از تعین خود خارج شوند بیش از یک چیز نیستند. خوب این حرف‌ها اساس‌اش نادرست و مخالف صریح اصول وحی است لذا همیشه تاکید داریم لا اقل (العیاذ بالله) فرمایشات معصوم را هم در ردیف آراء بشری قرار داده سری هم به سخنان آنها بزنیم تا دچار این سیاه چاله‌ها و حفره‌های عمیق و وحشتناک اعتقادی نشویم.

ضمنا این جمله آقا حضرت امیر علیه‌السلام را هم در نظرتان باشد که همیشه فرموده‌اند به ما مراجعه کنید، خداوند مأموریت اخراج انسان‌ها را از ظلمات به سوی نور ـ به استناد آیه یکم سوره ابراهیم ﴿لِتُخرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إلَي النُّور﴾ ـ به پیامبر اکرم محوّل فرموده. اینک به بیانات نورانی ذیل از نهج البلاغه دقت بفرمایید:

---

۱. به کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» (تقریرات دروس اعتقادی آیت الله سیدجعفر سیدان)، مراجعه شود. و سایر مباحث نامبرده شده در متن ـ إن‌شاءالله‌تعالی ـ به زودی چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمْ الَّذِينَ يُخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لاَ يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلاَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛[1]

همانا رستگاری را از اهل آن (اهل‌بیت پیامبر ﷺ) جستجو کنید، که به حقیقت آنها، حیات بخش دانش و از بین برنده نادانی هستند، تنها آنهایند که حکمشان شما را از علمشان و سکوتشان از منطقشان و ظاهرشان از باطنشان خبر می‌دهد، نه با دین خدا مخالفتی و نه در دین خدا با یکدیگر اختلافی دارند، دین در میانشان گواهی صادق و خاموشی گویاست.

آری، این بزرگوارن کسانی هستند که در خلقت، اساس و رکن هستی، و مایهٔ حیات، و ناظر و شاهد بر خلقت‌اند، علمی نیست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلکه آنها معدن همه خیراتند.

به حدیث ذیل توجه بفرمایید:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام فَأَجْرَيْتُ اخْتِلاَفَ الشِّيعَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ فَاطِمَةَ فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مُحِقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ؛[2]

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۴۷.

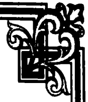
۲. اصول کافی۱ : ۴۴۱، حدیث ۵.

امام جواد علیه‌السلام به محمد بن سنان فرمودند:

(ای محمد! خدای تبارک و تعالی دائماً در یکتائی‌اش تنها و منحصر به فرد بود. سپس محمد و علی و فاطمه علیهم‌السلام را آفرید و آنها هزاران دوران گذراندند، سپس خداوند تمامی اشیا را خلق فرمود و این بزرگواران را بر آفرینش تمام هستی شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جمیع هستی تکویناً فرض نمود و تمامی امور و شئون هستی و دخل و تصرف در آنها را به آنها واگذار نمود، پس حلال و حرام به دست آنهاست و هرگز اراده چیزی نمی‌فرمایند مگر آنچه را خدای تبارک و تعالی بخواهد.

آن‌گاه امام جواد علیه‌السلام فرمود: ای محمد این است حقیقت و خلاصه دیانتی که هرکه بر آن پیشی گیرد و از آن جلو بیفتد از دین خدای خارج شده و هرکس از آن فاصله گرفته عقب بماند هلاک می‌شود و تنها آنهائی که همراه و ملازم این دین باشند به حقیقت و سعادت می‌رسند. پس ای محمد بن سنان از آن جدا مشو.)

بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در این زمینه یعنی اعتصام به محمد و آل محمد علیهم‌السلام رسیده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و مراجعه نکردن به کلمات نورانی آن بزرگواران سزاوار نیست و بسی جفاست.

آیه پنجم:
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...

قال الله تعالی:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾

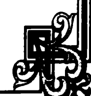
(سورة فرقان (۲۵) آیه ٤٥ - ٤٦)

آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گستراند؟

اگر خدا می خواست آن را ساکن می ساخت.

آن گاه خورشید را دلیلی بر آن سایه قرار دادیم؛

سپس (به آسانی یا) اندك اندك آن را سوی خود برگرفتیم.

بررسی واژه‌ها و تبیین آیه

﴿أَلَمْ تَرَ﴾ در اینجا ـ و نیز درجاهای دیگر قرآن ـ گاه به معنای «اَلَم تَعْلَم» (آیا نمی‌دانید) است؛ و در معنای خودش نیز گاه دیدن با چشم مقصود است و گاه بینش بصیرتی و قلبی، و نیز ممکن است هر دو معنا مراد باشد.

﴿أَلَمْ تَرَ﴾ در اینجا یعنی آیا قدرت خدا را نمی‌نگری که... .

﴿الظِّلَّ﴾ معنای لغوی این واژه «سایه» است، در مفردات راغب ـ ذیل مادهٔ ظلّ ـ آمده است:

الظِّلُّ: ضدُّ الضَّحِّ، و هو أعمُّ من الفيء؛ فإنّه يُقال: «ظِلُّ اللّيلِ» و «ظِلُّ الجنّةِ» و يُقال لكلّ موضع لم تصل إليه الشّمسُ: ظِلٌّ؛ و لا يقال الفيءُ إلّا لما زال عنه الشمسُ.

و يُعَبَّر بِالظِّلِّ عن العزّة و المَنْعَة، و عَنِ الرّفاهة؛[1]

ظِلّ: ضِدِّ خورشید (و نور آفتاب) است و از « فَيْءْ» (سایه) اعمّ می‌باشد؛ زیرا گفته می‌شود: «ظِلِّ شب» و «ظِلِّ بهشت» و به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد «ظِلّ» گویند؛ و (لیکن) « فَيْءْ» (سایه) به کار نمی رود مگر بر آنچه خورشید از آن زایل شده (وغروب کرده) است.

---

۱. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۵۳۵.

از عزت و قدرت مندی (شکست ناپذیری) و از رَفاه (و آسایش) نیز به واژه «ظِلّ»تعبیر می‌آورند.

لیکن براساس یک حدیث مقصود از آن، فاصلهٔ میان طلوع فجر تا طلوع خورشید می‌باشد. در **تفسیر قمی** از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که فرمود:

الظلُّ ما بين طلوع الفجر إلي طلوع الشمس؛[1]

ظلّ، میان طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

روشن است که امام علیه‌السلام نمی‌فرماید که منحصراً مقصود از «ظلّ» تنها فاصله زمانی بین سپیده‌دم و طلوع خورشید است، و آنجا که در حدیث، مطلب در مفهوم و معنایی ویژه منحصر نگردد و عبارت یا واژه ظرفیت تحمل معنایی را دارا باشد و آن معنا با تعالیم وحی (آموزه‌های قرآنی و حدیثی) ناسازگاری پیدا نکند، می‌توان دیگر احتمالات را نیز مطرح ساخت. از این‌رو می‌توان گفت مراد از «ظلّ» سپیده‌دم تا طلوع خورشید، و یا مطلق سایه است.

توضیح اینکه برخی گفته‌اند: در جهان سه چیز وجود دارد؛ «نور» ، «ظلمت» و «ظلّ» معنای نور و ظلمت (تاریکی) روشن است، و مقصود از «ظلّ» همان زمان پس از سپیده‌دم است که نه نور (و روشنایی) محض است و نه ظلمت (و تاریکی) مطلق و از پاکیزه‌ترین اوقات روز به شمار می‌آید؛ زیرا از تاریکی محض، طبعِ انسان نفرت دارد و هیچ چیز در آن دیده نمی شود، از سویی نور آفتاب هوا را گرم می‌سازد و چشم را می‌زند. به همین جهت است که بهشت به ﴿ظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾ (سایه‌ای مدام و پیوسته) توصیف شده است.[2]

---

۱. تفسیر قمی ۲: ۱۱۵.

۲. نگاه کنید به، تفسیر صافی۴ : ۱۷؛ در روایت دیگری ـ که در تفسیر قمی (ج ۱، ص۹۹) آمده است ـ امام باقر علیه‌السلام در پاسخ مرد نصرانی فرمودند: زمان میان طلوع فجر تا طلوع خورشید از ساعات بهشت است؛ (بحارالأنوار۴۶ : ۳۱۴).

پس تا اینجا معنای آیه این است که: آیا نمی‌نگری که چگونه خدا سایه را می‌کشاند یا سپیده‌دم را می‌آفریند؟

این کار، نمایش قدرت الهی است که جهان بیکران و خورشید و سیاره‌ها را به گونه‌ای در فواصل معین قرار داد، که چنین پدیده‌هایی شکل می‌گیرد. بنابراین، ﴿أَلَمْ تَـرَ﴾ یعنی آیا قدرت خدا را نمی‌نگری؟ آیا آفرینش الهی را مشاهده نمی‌کنی؟

﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾؛ اگر خدا می‌خواست سایه را ثابت قرار می‌داد.

اگر خدا اجرام سماوی از جمله زمین، خورشید، ... را از حرکت باز می‌داشت، سایه ثابت می‌شد. کوتاهی و بلندی سایه و از بین رفتن آن ـ در خط استوا و آنجا که خورشید قائم و عمود بر زمین می‌تابد ـ ناشی از حرکت زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌باشد.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾؛ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم.

این دلیل بودن به دو جهت است:

۱. اگر خورشید ـ یعنی نور ـ نبود، سایه، مشخص نمی‌شد؛ از باب شناخت چیزها با مفاهیم ضدشان، به وسیلهٔ نور، درمی یابیم که تاریکی و سایه چیست.

۲. تابع بودن و پیروی کردن سایه از خورشید که در طول روز سبب نوسان سایه می‌شود. در آغاز طلوع خورشید و هنگام غروب، سایه‌ها بلند است و هراندازه که به نیمروز نزدیک‌تر شویم سایه‌ها کوتاه‌تر می‌گردد، و به این وسیله زمان، و مقداری که از روز گذشته یا باقی مانده مشخص می‌گردد.

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾؛ سپس به آسانی و با سهولت (یااندک‌اندک و به آرامی) آن سایه را سوی خودمان قبض می‌کنیم [و از دیده‌ها پنهان می‌سازیم].

دلیل این آسانی نیز این است که ایجاد جهان هستی برای خدا زحمتی ندارد و

نگه‌داری آنها نیز او را خسته و درمانده نمی‌سازد ﴿وَلاٰ یَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[1]؛ حفظ آسمان و زمین خدا را به زحمت نمی‌اندازد.

در اینجا نکته شایان توجه، واژهٔ ﴿إِلَیْنَا﴾؛ سوی ما، است. بسیاری از تفسیرها از این واژه گذشته‌اند و توضیحی نداده‌اند، لیکن در تفسیر صافی آمده است:

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَیْنَا﴾ أي اَزَلْناه بایقاعِ الشعاع مَوقعَه. لمّا عَبَّرَ عن اِحداثه بالمدِّ ـ بمعني التّسییر[2] ـ عَبَّرَ عن إزالته بالقبض إلي نفسه، الذي هو في معني الکفِّ... ؛[3]

«سپس سوی خودمان قبض می‌کنیم» یعنی با واقع ساختن شعاع [و موقعیت زمین و] خورشید در جای خودش، سایه را از بین می‌بریم. از آنجا که از اِحداثِ سایه به «مَدّ» به معنای تسییر (سیردادن و گستردن) تعبیر آورد، از ازاله‌اش به قبض سوی خویش، تعبیر کرد که به معنای«کفّ» (جمع‌آوری و به هم ضمیمه کردن) است.

بنابراین، تعبیر ﴿إِلَیْنَا﴾ بدان جهت است که از بین بردن سایه (و جمع کردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان‌که ایجاد آن به ارادهٔ حضرت حق می‌باشد. به این ترتیب، بسیار روشن است که این آیه با بیانی رسا یک امر طبیعی جغرافیایی و نجومی را می‌نمایاند و هیچ گونه پیچیدگی در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمایشِ قدرت الهی است و توجه دادن بندگان به آفریدگار هستی از راه آثار و پدیده‌های آفرینش.

لیکن آن‌گاه که به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در این زمینه - بنگریم با

---

۱. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۲۵۵.

۲. در متن تفسیر صافی «المدّ - بمعنی التّیسیر» آمده است که ظاهرا اشتباه چاپی است زیرا «تیسیر» از ماده «یسر» می‌باشد که با «مدّ» (گستردن) همخوانی ندارد.

۳. تفسیر صافی ۴: ۱۸.

تفسیرها و تأویل‌ها و سخنان بی‌اساس و دور از ذهنی روبه‌رو می‌شویم که هرگز با ظاهر آیه سازگاری ندارد، و نیز با اصول وحیانی و اعتقادات دینی در تنافی است. اکنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را می‌آوریم و قضاوت را بر عهدهٔ خودتان می‌گذاریم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

بعضی از بزرگان مکتب عرفان این آیه را به گونه‌ای نادرست براساس پیش فرض‌های ذهنی‌شان تفسیر کرده‌اند و معناهایی را مطرح ساخته‌اند که با ظاهر آیه ناسازگار است وبا مفهوم آن هیچ ارتباطی ندارد. البته روشن است که برداشتها و استنباط‌های گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاک‌ها و ضوابط خاص، هیچ اشکالی ندارد، قرآن دارای ظواهر، حقایق، لطایف و اشاراتی است که هر کس به‌اندازهٔ ظرفیت و توان علمی‌اش می‌تواند به مراتبی از آنها دست یابد.

لیکن هر گونه تفسیری باید در قلمرو ویژه صورت گیرد و هر نوع تحمیل معنا و پیش ساخته‌های ذهنی بر آیات، خطا، و کاری بس خطرناک است.

بعضی از ملاک‌های مهم در این زمینه چنین است:

۱. آیه به گونه‌ای تحمُّل معنای مطرح شده را دارا باشد.

۲. آیهٔ مورد نظر، بر اساسِ حدیث معتبر، در معنایی ویژه انحصار نیابد.

۳. آن معنا یا تفسیری که ارائه می‌شود با مسائل قطعی و ضروری دین و دیگر آیاتِ قرآن و احادیث امامان علیهم‌السلام تنافی نیابد.

با توجه به این معیارها، می‌توان معنایی را به عنوان یک احتمال در آیه، مطرح ساخت وگرنه تحمیل افکار بر قرآن، همان تفسیر به‌رأی است که پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام به شدت از آن نهی کرده‌اند و هرکس چنین رویه‌ای را در تفسیر قرآن در پیش گیرد، خودش گمراه است و دیگران را گمراه می‌سازد و سر انجامی جز

دوزخ در پی ندارد.[۱] برای آنکه قلمرو برداشت‌های ناصواب از قرآن روشن گردد، نخست سخن برخی از آنان را می‌آوریم.

سخن ابن عربی[۲]

متن سخن ابن عربی، در تفسیر این آیه، چنین است:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ بالوجود الإضافي.

اِعلم اَنَّ ماهيّاتِ الأشياء و حقايقَ الأعيان، هي ظلُّ الحق و صفة عالمِيَّة الوجود المطلق. فمدُّها، إظهارُها باسمه النور الّذي هو الوجود الظاهر الخارجي، الذي يَظْهَر به كلُّ شيء و يَبْرُزُ كتم العدم إلي فضاءِ الوجود؛ أي الإضافي.

﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده (أي امّ الكتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجودُ كلّ شيء فيهما في الباطن و حقيقته) لا العدم الصرف ـ بمعني اللاشيء ـ فإنَّه لايقبل الوجود اصلاً. و ما ليس له وجودٌ في الباطن و خزانةِ علمِ الحق و غيبه، لم يُمْكِن وجودُه أصلاً في الظاهر؛ و الإيجاد و الإعدام ليس إلاّ إظهار ما هو ثابت في الغيب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بكل شيء عليم.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا﴾ شمسَ العقل ﴿عَلَيْهِ﴾ أي الظلّ ﴿دَلِيلًا﴾ يَهْدِي إلي أنَّ حقيقتَهُ

---

۱. روایت‌های بسیاری در نکوهش تفسیر به رأی در منابع شیعه و اهل تسنن آمده است از جمله در توحیدصدوق: ۶۸؛ بحارالانوار۸۹: ۱۰۷؛ سنن ترمذی۴: ۲۶۸، حدیث ۴۰۲۲ - ۴۰۲۴ ؛ تفسیر ثوری: ۶ ؛ جامع البیان(طبری)۱: ۵۴ ؛ الجامع لأحکام القرآن (قرطبی) ۱: ۳۲.

۲. شایان توجه است که این سخن در تفسیر القرآن الکریم ـ که به نام وی چاپ شده است ـ آمده است، بسیاری براین باورند که این نسبت اشتباه می‌باشد و این تفسیر اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است که از شاگردان با واسطه ابن عربی به شمار می‌رود.

غیرُ وجوده؛ و إلاّ فلامغایرةَ بینهما في الخارج، فلايُوجَدُ إلّا الوجود فَحَسْب؛ إذ لو لم يُمْكِن وجودُه لَمّا كانَ شيئاً فلايَدُلُّ على كونه شيئاً غيرَ الوجود إلاّ العقل. ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا﴾ بإفنائه ﴿قَبْضًا يَسِيرًا﴾ لأنَّ كلَّ ما يَفْني مِنَ الموجودات ـ في كل وقت ـ فهو يسير بالقياس إلي ما سَبَق، وسَيَظْهَر كلُّ مقبوض، عمّا قليل، في مظهر آخر. والقبضُ دليلٌ علي أنَّ الإفناء، ليس إعداماً محضاً، بل هومنع عن الإنتشار في قبضته، الّتي هي العقل الحافظ لصورته وحقيقته أزلاً وأبداً؛[1]

«**آیا پروردگارت را نمی‌نگری که چگونه سایه را کش داد**» به وجود اضافی.

بدان که ماهیّات اَشیا و حقایق اعیان، سایۀ حق و صفت عالم بودن وجود مطلق‌اند. از این‌رو، گسترش ماهیات، آشکار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوری که، همان وجود ظاهری خارجی می‌باشد و به آن اسم، هرچیزی آشکار می‌گردد و عدم، به فضای وجود اضافی بروز می‌یابد. «**اگر خدا می‌خواست سایه را ساکن می‌ساخت**» ؛ یعنی در عدمی که خزانۀ وجود او است ثابت قرار می‌داد (یعنی امّ الکتاب و لوح محفوظ، که باطن و حقیقت هرچیزی در این دو جا محفوظ است) نه در عدم محض - به معنای لاشیء (هیچ چیز) - زیرا عدم صِرف، هرگز وجود را نمی‌پذیرد (و برنمی‌تابد).

و آنچه در باطن و خزانۀ علم حق و غیب آن، وجود ندارد، هرگز امکان ندارد در ظاهر وجود یابد. ایجاد چیزی جز آشکار ساختنِ آنچه در غیب ثابت است، نیست و اعدام چیزی جز پوشیده داشتنِ آن، نمی‌باشد.

و اوست ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

«**آن گاه قرار دادیم**» خورشید عقل را «**بر او**» یعنی بر سایه «**دلیلی**» که هدایت می‌کند به اینکه حقیقتِ آن [سایه] غیر از وجودش می‌باشد.

---

۱. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۸۶.

وگرنه در خارج میانشان مغایرتی نبود و تنها وجود یافت می‌شد و بس؛ زیرا اگر وجودش امکان نداشت، چیزی نبود. پس تنها عقل است که دلالت می‌کند آن چیزی جز وجود است.

«سپس آن را سوی خودمان برگرفتیم» به فانی و نابود ساختنش به **«قبضی آسان»**؛ زیرا [این تحول که] هر آنچه از موجودات ـ در هر زمان ـ فانی می‌شوند و از بین می‌روند، در قیاس با آنچه بر آنها گذشته، آسان واندک است؛ و هر مقبوض (و گرفته شده‌ای) اندکی بعد، در مظهری دیگر آشکار می‌شود. و قبض (و گرفتن) دلیل بر این است که اِفناء (و نابودسازی) اِعدام محض نیست، بلکه اِفناء، منع از انتشار [چیزی می‌باشد که] در قبضهٔ اوست، که همان عقلی می‌باشد که ـ در اَزَل و اَبد ـ نگه‌دارندهٔ صورت و حقیقت آن است.

همچنین ابن عربی در باب ۶۹ **فتوحات** (در ذیل شرایط نماز جمعه) از این آیه سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد:

قَالَ تعالی: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾ ثُمَّ قال: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا**﴾ فَأمَرَنا بِالنَّظرِ إلَيه وَالنَّظرُ إلَيه مَعرفَتُه و لكن مِن حَيثُ إنَّه مَدَّ الظِّلَّ و هُو إظهارُهُ وجُودَ عَينِكَ فَما نَظرتَ إلَيه مِن حَيثُ أحديَّةِ ذاتِه فِي هَذا المَقامِ و إنَّما نَظرتَ إلَيه مِن حَيثُ أحديَّةِ فِعلِه فِي إيجادِكَ فِي الدَّلالَةِ و هُو صَلاةُ الجُمُعةِ فَإنَّها لاتَجُوزُ لِلمُنفَردِ فَإنَّ مِن شَرطِها مَا زادَ عَلى الوَاحِدِ فَمَن راعى هَذه المَعرفة الإلهيَّة قَال بِصلاتِها قَبل الزَّوالِ لأنَّه مَأمُورٌ بِالنَّظرِ إلى ربِّه فِي هَذه الحالِ وَالمُصلِّي يُناجِي ربَّه وَ يُواجِهُه فِي قِبلَتِه. وَالضَّمِيرُ فِي عَلَيه يَطلبُه أقرب مَذكُور و هُو الظِّلُّ و يَطلبُه الإسم الرَّب وإعادته عَلى الرَّبِّ أوجه فَإنَّه بِالشَّمسِ ضَرب الله المَثل فِي رُؤيتِه يَومَ القِيامَة فَقَال عَلى لِسان نَبيِّه تَرَون ربَّكُم كَما تَرون الشَّمس بِالظَّهيرةِ أي وَقت الظُّهر.

وَ أرادَ عِند الاستِواء بِقَبض الظِّل فِي الشخص في ذلك الوقت لعموم النور ذات الرائي و هو حال فنائه عن رؤية نفسه في مشاهدة ربه.

ثم قال: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ و هو عند الاستواء ثم عاد إلى مده بدلوك الشمس و هو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهدة كما عرفه الأول قبل المشاهدة و الحال الحال قال إن وقت صلاة الجمعة بعد الزوال لأنه في هذا الوقت ثبتت له المعرفة بربه من حيث مده الظل.

و هنا تكون إعادة الضمير من ﴿عَلَيه﴾ على الرب أوجه فإنه عند الطلوع يعاين مد الظل فينظر ما السبب في مده فيرى ذاته حائلة بين الظل و الشمس فينظر إلى الشمس فيعرف من مده ظله ما للشمس في ذلك من الأثر فكان الظل على الشمس دليلا في النظر و كان الشمس على مد الظل دليلا في الأثر.

و من لم يتنبه لهذه المعرفة إلا و هو في حد الاستواء[1] ثم بعد ذلك بدلوك الشمس عاين امتداد الظل من ذاته قليلا قليلا جعل الشمس على مد الظل دليلا. فكان دلوكها نظير مد الظل و كان الظل كذات الشمس فيكون الدلوك من الشمس بمنزلة المد من الظل.

فالمؤثر في المد إنما هو دلوك الشمس و المظهر للظل إنما هو عين الشمس بوجودك فقام وجودك في هذه المسألة مقام الألوهة لذات الحق لكونه ما أوجد العالم من كونه ذاتا و إنما أوجده من كونه إلها.

---

۱. عبارت در مأخذ به همین صورت آمده است: «و من لم يتنبه لهذه المعرفة إلا و هو في حد الاستواء»، لكن اشتباه به نظر می رسد و صحیح آن چنین است: «و لم يتنبه لهذه المعرفة إلا من هو في حد الاستواء».

فانظر يا ولي مقام ذاتك من حيث وجودك تـر مـا أشرف نـسبته فوجـودك وجود الحق إذ الله ما خلق شيئا إلا بالحق و بميل الشمس عنك يمتد ظلك فهي معرفة تنزيه جعل ذلك دليلا لتعتقده فإن الشمس تبعـد عنـك و كلـما بعدت عنك نبهتك أنك لـست مثلـه و لا هـو مثلـك إلا أن يحجبـك عـن رؤيتها فهو التنزيه المطلق الذي ينبغي لذات الحق.

كما أنه في طلوعها و طلبها إياك بالإنقاء إلى الاستواء تشمر ظلك شيئا بعـد شيء لنعلمك أن بظهورها في علوها تمحوك و تفنيك إلى أن لا تبقـي منـك شيئا من الظل خارجا عنك و هو نفي الآثار بسببك و لهذا لم تشرع الـصلاة عند الاستواء لفناء الظل فلمن ذا الذي يصلي أو إلى من تواجه في صـلاتك و الشمس على رأسك؛[1]

خداوند متعال فرمـود: ﴿أَلَمْ تَـرَ إِلَى رَبِّـكَ كَيْـفَ مَـدَّ الظِّـلَّ﴾؛ آیـا ندیـده‌ای کـه پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ سپس فرمـود: ﴿ثُـمَّ جَعَلْنَـا الـشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[2]؛ آن‌گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم.

به ما امر نمود سویش نظر کنیم، و نظر کردن سوی او شناخت اوست، لکن از آن جهت که سایه را گستراند، و آن، آشکار نمودن وجود توست. پس در این مقام از جهت احدیت ذاتش به او نظر نمی کنی، بلکه فقط از جهـت احـدیت فعلـش در ایجاد تو ـ در دلالت ـ سویش می نگری، و آن [احد بودن فعل الهـی ماننـد] نمـاز جمعه است که برای منفرد جایز نیست، چون از شرائط آن بیش از یک نفر بودن است. پس کسی که این معرفت الهی را رعایت نموده، قائل به جواز نمـاز جمعـه قبل از زوال شده است، چرا که بنده مأمور به نظر جانـب پروردگـارش در ایـن

---

۱. فتوحات مکیه (۴ جلدی) ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹.

۲. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵.

حال است، و نمازگزار با پروردگارش مناجات می کند و در قبله اش با او روبه رو می گردد.

نزدیک ترین مرجع ـ که سایه باشد ـ ضمیر در ﴿عَلَيْهِ﴾ را تقاضا می کند، چنانچه اسم «رَبّ» نیز چنین تقاضایی دارد، و برگشت ضمیر به «رَبّ» بهتر است.

زیرا خدا، دیده شدنش در قیامت را به خورشید مَثَل زد و بر زبان پیامبرش فرمود: پروردگارتان را ـ بسان خورشید هنگام ظهر ـ می بینید.

مراد خدا از قبض سایه در شخص، هنگام استوا است که نور در آن وقت ذات بیننده را فراگیرد، و آن هنگامِ فنای او از دیدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگاه فرمود: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ ؛ سپس آن [سایه] را اندک‌اندک سوی خود بازمی‌گیریم. و این در وقت استوا است. با میل خورشید پس از زوال، دوباره سایه را گستراند. پس گسترش سایه را ـ بعد از مشاهده ـ بیان نمود چنان که نخست ـ قبل از مشاهده ـ آن را معرفی کرد، و حال [بعد از مشاهده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [کسی که این را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسته است، زیرا معرفت پروردگار ـ از جهت گسترش سایه ـ در این وقت برایش پابرجا می گردد. در اینجا بازگشت ضمیر ﴿عَلَيْهِ﴾ به «رَبّ» وجیه تر است، زیرا هنگام طلوع خورشید، انسان گسترش سایه را می بیند و در جستجوی سبب آن بر می‌آید، پس مشاهده می کند که ذاتش بین سایه و خورشید حائل است، پس به جانب خورشید نظر می کند و از گسترش سایه، به اثر خورشید در آن پی می برد، زیرا ـ در نظر ـ سایه دلیل بر خورشید است، و ـ در اثر ـ خورشید دلیل بر گسترش سایه است؛ و کسی به این معرفت می رسد که در حد استوا باشد. سپس با میل خورشید [از حد استوا]، گسترش سایه را از ذات خود کم کم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار می دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابر این میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشید و آشکار کنندهٔ سایه ـ به وجود تو ـ عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت برای ذات حق شده است؛ چون خدا عالَم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال ای دوست، مقام ذاتت را از حیث وجودت بنگر! خواهی دید که چه نسبت والایی دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزی را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشید از تو سایه‌ات گسترده شود، و این شناختی از سر تنزیه است که آن را دلیلی قرار داد تا به او معتقد شوی، زیرا خورشید از تو فاصله گیرد و هرقدر از تو دور می‌شود آگاهت می نماید که تو مثل او نیستی و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیهِ مطلقِ شایستهٔ ذات حق است.

چنانچه خورشید با طلوعش و رساندنت به حد استوا کم کم سایه‌ات را محو می کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت می‌کند تا آنجا که سایه‌ای از تو باقی نگذارد، و این نفی آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام استوا ـ به جهت فنای سایه ـ جایز نشده است، زیرا برای چه کسی [هنگام استوا] نماز می‌خواند یا در نمازت به جانب کی روی آوری در حالی که خورشید بالای سر توست.[1]

---

۱. ظاهرا چون شیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسیده و از این مطلب غافل شده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمی‌شود.

سخن ابن عربی در فصوص الحکم

ابن‌عربی دربارهٔ اینکه جهان هستی «ظلّ الله (سایهٔ خدا)» است، چنین می‌نویسد:

اِعلَم، أنَّ المقولَ علیه «سوی الحقّ» او مُسمّي العالَم، هو بالنسبة إلي الحقِّ کالظلِّ لِلشَّخصِ، وهُو ظلُّ الله؛ و هو عینُ نسبة الوجود إلي العالَم... .
فَمحلُّ ظُهُور هَذا الظِّلِّ الإلهي ـ المُسمّی بِالعالَمَ ـ إنّما هُو أعیانُ المُمکنَات، عَلیها امتدَّ هَذا الظِّلُّ؛ فَتُدْرَکُ مِن هَذا الظِّلِّ بِحَسبِ مَا امتدَّ عَلیه مِن وجُود هَذه الذَّاتِ، ولکن باسمه النُّور وَقَعَ الإدراك؛[1]

بدان که ماسوای حق یا عالَم، نسبت به حق مانند سایهٔ شخص می‌باشد. و عالَم سایهٔ خداست، و این «ظلّ الله» عین نسبت وجود به عالَم است... .
محل ظهور سایهٔ الهی - که عالَم نامیده می‌شود - همین اعیان ممکنات است که سایهٔ الهی بر آنها امتداد یافت و به‌اندازه‌ای که این ذات بر آن امتداد یافته، این سایه درک می‌شود، لیکن این ادراک به اسم نورِ اوست.

وی آن‌گاه پس از سخنانی، به آیهٔ ۴۵ سورهٔ فرقان می‌پردازد، و می‌گوید:

فمن حیثُ هو ظِلّ له یُعْلَم، و من حیثُ ما یُجْهَل ما في ذات ذلك الظلّ مِن صورةِ شخص مَنِ امتَدَّ عنه یُجْهَل مِنَ الحق؛ فلذلك نقول: انَّ الحقَّ معلوم لنا مِن وجه و مجهول لنا مِن وجه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾[2]، أي یکون فیه بالقوة. یقول ما کان الحقَّ لِیَتَجلّي لِلْمُمکنات حَتّي یظهر الظلّ فیکونَ کما بَقي مِنَ الممکنات الَّتي ما ظَهَرَ لها عینٌ في الوجود.

---

۱. فصوص الحکم: ۱۰۱ - ۱۰۲؛ شرح فصوص الحکم (قیصری): ۶۹۱ - ۶۹۳.
۲. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵ - ۴۶.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[1] و هو اسمُهُ النور الّذي قلناه و يشهد له الحسّ؛ فانَّ الظلال لايكون لها عين بعدم (بعدَ عدمِ) النور.

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[2] و إنَّما قَبَضَه إليه لإنَّه ظلّه، فمنه ظَهَرَ و إليه يُرْجَع، و إليه يُرْجَعُ الأمر كلّه، فهو هو لاغيره. فوجودُ الأكوان عينُ هويّة الحق لاغيرها.

فكلّ ما ندركه (تدركه) فهو وجودُ الحقّ في أعيان الممكنات. فمِن حيثُ هويّة الحقّ هو وجوده، و مِن حيثُ اختلاف الصُوَر فيه، هو أعيان الممكنات. فكما لايزول عنه باختلاف الصُوَر اسمُ الظل، كذلك لايزول عنه ـ باختلاف الصور ـ اسم العالَم او اسم سوي الحق.

فمِن حيثُ احديّة كونه ظلاً هو الحق، لأنَّه الواحد الأحد، و من حيث كثرة الصُوَر هو العالم... .

وإذا كان الأمر علي ما ذكرته لك، فالعالم مُتَوَهَّم ما له وجود حقيقي، و هذا معنى الخيال؛ أي خيِّل لك أنه امر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، و ليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس متَّصلاً بالشخص الذي إمتَدَّ عنه، (و) يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الإتصال؛ لأنَّه يستحيل على الشيء الإنفكاك عن ذاته.

فَاعْرِف عينك و مَن أنتَ و ما هويّتك و ما نسبتك إلي الحق، و بما أنتَ حق و بما أنتَ عالَم و سوي و غيرٌ و ما شاكَلَ هذه الألفاظ. و في هذا يَتَفاضل (تتفاضل) العلماء، فعالم (بالله) و أعلم. فالحقُ بالنسبة إلي ظلٍّ خاص،

---

١. همان.

٢. همان.

صغیر و کبیر، و صاف و اصفي؛ کالنور بالنسبة إلی حجابه عن الناظر في الزجاج يَتَلَوَّن بلونه، و في نفس الأمر، لا لون له و لکن هکذا تراه ؛[1]

پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیهٔ نهفته در این ظل مجهول است، حق نیز مجهول است. از این رو می‌گوییم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است.

«آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشید، و اگر می‌خواست آن را ساکن می‌ساخت».

یعنی بالقوه در ظلمت عدم و عالم غیب مطلق قرارش می‌داد [لکن او نخواست که ظل ساکن باشد]. خدا [در بخش اَخیر] می‌فرماید: سزاوار حق نبود که برای ممکنات تجلّی یابد مگر با آشکار ساختنِ ظلّ (و سایه) [اگر خدا ظلّ را هویدا نمی‌ساخت]، این ظلّ (و سایه) مانند دیگر ممکناتی که وجود خارجی عینی‌شان پدیدار نشد [ناپیدا] بود.

«**آن‌گاه شمس را** (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) **دلیل ظلّ قرار دادیم**» (ظلّی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور است) و این دلیلِ بر ظل، که شمس است، اسمِ نور خداست (که پیش از این گفتیم) و سایهٔ حسّی شاهد آن است؛ زیرا با از بین رفتن نور، سایه‌ها هیچ‌گونه وجود خارجی ندارند.

«**سپس آن ظلّ را** (که وجود اکوان است) **سوی خود به‌طور آسان و سهل قبض کردیم**» خدا آن را سوی خود قبض کرد؛ زیرا آن سایه‌اش هست، از او ظهور یافت و به سویش بازگشت؛ و همهٔ امور سوی او باز می‌گردد، پس سایه، اوست و غیر او نیست؛ و وجودِ هستی عین هویّتِ حق است نه جز آن.

---

۱. فصوص الحکم: ۱۰۲ - ۱۰۳ ؛ شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۶۹۶ - ۷۰۰.

پس آنچه را که ادراک می‌کنیم و درمی‌یابیم، وجود حق است در اَعیان ممکنات؛ از این حیث که [این مُدرَک‌ها] هویّت حق‌اند [عین] وجود حق می‌باشند و از این نظر که صورت‌های گوناگون دارند، اَعیان ممکنات‌اند.
بنابراین، چنان‌که با اختلاف صورت‌ها، اسم «ظلّ» (سایه) از آن زایل نمی‌شود، همچنین به اختلاف صورت‌ها، اسم «عالَم» یا نام «سوای حق» از آن برداشته نمی‌شود. از جهت اَحدیّت (یکتایی) سایه بودنش، همان حق است - زیرا حق واحد اَحَد می‌باشد - و از جهت کثرت صورت‌ها، همان عالَم... .
حال که امر چنین است که برایت یادآور شدم، پس عالَم، پنداری است که وجودِ حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیالت آمده که عالم امر زائدی است که به خود استوار می‌باشد و از [وجود] حق بیرون است درحالی‌که در واقع چنین نیست. آیا به‌طور حسی نمی‌نگری که سایهٔ شخص - که از او امتداد یافته - به او متصل می‌باشد و محال است این اتصال انفکاک یابد و جدا شود؛ زیرا انفکاک و جدایی چیزی از ذاتش استحاله دارد و نشدنی است.
پس عین [و ذات] خود را بشناس و اینکه تو که هستی؛ هویّت چه می‌باشد؟ و نسبتت به حق چیست؟ به چه چیز تو [خود] حق می‌باشی؟ و به چه چیز تو عالَم و غیر و سوای [ذات] حقی؟ (و مانند این الفاظ).
در این شناخت است که علما از یک‌دیگر برتری می‌یابند، یکی عالِم بالله است و دیگری اعلم. حق نسبت به سایه ای خاص کوچک است و نسبت به دیگری بزرگ، نسبت به یکی صاف (و روشن) است و نسبت به دیگری صاف‌تر (و روشن‌تر) مانند نور که نسبت به حجابش از ناظر در شیشه به رنگ آن شیشه است و در واقع رنگی ندارد، لیکن تو آن را این چنین می‌بینی.

سخن ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا (که در نهایت در بحث توحید با نظر ابن عربی پیوند می‌یابد

و یکی می‌شود و بر آن پای می‌فشارد) دربارهٔ هستی این است که جهان خلقت سه مرحله دارد:

۱. مرحلهٔ صرف الوجود و غیب مطلق که هیچ اسم و رسمی ندارد و به اشاره درنمی‌آید.

۲. مرحلهٔ وجود منبسط که از آن تعبیرهای مختلفی شده است؛ مانند «حقیقت پیامبر اسلام ﷺ»، «الحقُّ المَخلُوقُ بِه»، «حقیقةالحقایق»، «اصل عالَم» و...

مقصود از «وجود منبسط» وجودی است که در همهٔ امکانیات و ماهیات سریان می‌یابد و به تکثّر ماهیات اعتباری، متکثر می‌شود (آسمان، زمین، درخت، عقل، نفس...) اسم‌های مختلف به اعتبار ماهیات گوناگون است وگرنه یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.

۳. مرحلهٔ سوم، ماهیات مختلفی‌اند که آنها را به نام درخت، زمین، انسان، ... می‌شناسیم؛ هرچند همهٔ آنها اعتبارات ذهنی‌اند و حقیقتِ آنها همان وجود منبسط است که به اشکال مختلف درآمده است.

بنابراین، تنها یک حقیقت است که برایش سه مرتبه قائل شده‌اند و به عبارت دیگر همهٔ اینها شئون و حالت‌های همان حقیقت واحد می‌باشند و تعیّناتِ او به شمار می‌روند؛ زیرا وجود منبسط جلوه‌ای از همان حقیقت واحد است.

براین اساس، بیان شده است که در آیهٔ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[1] ــ آیا ندیدی که پروردگارت چگونه «ظلّ» را کش داد و گستراند ــ مقصود از ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾ یعنی سریان آن وجود منبسط؛ و اینکه می‌فرماید ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ یعنی مرحلهٔ صرف الوجود یا مرتبهٔ اول. پیداست که برای این معنا هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی نداریم، هرچند که اصل این مبنا نیز نادرست است و اشکالاتی دارد.

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵ - ۴۶.

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنين است:

في كيفيّة سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصَّة.

إعلَم أنَّ للأشياء في الموجوديَّة، ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذي لايتعلَّق وجودُه بغيره و الوجود الذي لايتقيَّد بقيد؛ و هو المسمّى ـ عند العرفاء ـ بالهويَّة الغيبيَّة و الغيب المطلق و الذات الأحدية، وهو الذي لا إسم له و لا نعت له و لايتعلق به معرفة و إدراك...

فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه و آثاره...

المرتبة الثانية: الوجود المتعلق بغيره، و هو الوجود المقيد بوصف زائد و المنعوت بأحكام محدوده؛ كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبّات من الإنسان و الدّواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصّة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه علي سبيل الكلّية بل علي نحو آخر... .

فإنّه حقيقة منبسط علي هياكل الممكنات و اَلواح الماهيات، لاينضبط في وصف خاص، و لاينحصر في حد معين؛ من القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و الكمال و النقص، و العلية و المعلولية، ... و التجرد و التجسّم.

بل هو بحسب ذاته ـ بلا انضمام شيء آخر ـ يكون متعيناً بجميع التعينات الوجوديّة و التحصّلات الخارجيّة، بل الحقائق الخارجيّة تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوّراته.

وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمان، والحق المخلوق به (في عرف الصوفيّة) و حقيقة الحقائق.

و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات؛ فيكون مع القديم قديماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الإعتبار يتوهم انه كلي و ليس كذلك.

و العبارات عن بيان انبساطه علي الماهيات و اشتماله علي الموجودات، قاصرة الإشارات إلاّ علي سبيل التمثيل و التشبيه؛ و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لايدخل تحت التمثيل والإشارة إلاّ من قبل آثاره و لوازمه، ... ؛[1]

در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجوداتِ تعیّن یافته و حقایق خاصه.

بدان‌که اشیا در موجودیّت سه مرتبه دارند:

مرتبهٔ نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیر خودش اصلاً تعلقی ندارد و وجودی که مقیّد به هیچ قیدی نمی‌باشد. و این همان وجودی است که نزد عرفا به هویّت غیبیّه و غیب مطلق و ذات احدیّت نامیده می‌شود؛ و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلق نمی‌گیرد... .

پس او غیب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبهٔ دوم: وجود متعلّق به غیر می‌باشد، و آن وجود مقیّد به وصف زاید و موصوف به احکام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات (چون انسان، چهارپایان، درخت، جماد و دیگر موجودات خاص).

مرتبهٔ سوم: وجود منبسط مطلقی است که فراگیری‌اش به گونهٔ کلی نیست، بلکه به گونه ای دیگر است... .

برای اینکه آن وجود، حقیقتی منبسط بر پیکرهٔ ممکنات و صفحهٔ ماهیات است که به هیچ وصف خاصی درنمی‌آید و در هیچ حدّ معیّنی (چون قدم و حدوث، تقدم وتأخّر،کمال ونقص،علیّت ومعلولیّت... تجرد و تجسّم)منحصر نمی‌گردد.

---

۱. اسفار اربعه ۲: ۳۲۷ ـ ۳۲۸.

بلکه او به حسب ذاتش ـ بدون انضمام چیزی دیگر ـ متعیّن به تمام تعیّنات وجودی و تحصّلات خارجی می‌باشد، بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعیّنات و تطوّرات او برانگیخته می‌شوند.

او اصل عالَم، فلَک حیات، عرش رحمان، «الحقّ المخلوق به» - به اصطلاح صوفیان - و حقیقت الحقایق است.

او در عین وحدتش ـ به تعدّد موجوداتِ متحد با ماهیّت ـ متعدّد می‌شود. پس، با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. وبه این اعتبار توهّم می‌شود که کلّی است، درحالی‌که چنین نیست.

عبارات از بیانِ انبساطش بر ماهیّات و فراگیری‌اش بر موجودات، نارسا است مگر به گونهٔ تمثیل و تشبیه؛ و به این (بیان) از وجودی که به تمثیل و اشاره ـ جز از جانب آثار و لوازمش ـ در نمی‌آید، ممتاز می‌شود.

ملا صدرا در جای دیگری می‌نویسد:

فکما وَفَّقَني الله تعالی بفضله و رحمته الإطّلاع علی الهَلاك السرمدي و البطلان الأزلي للماهیّات الإمکانیّة و الأعیان الجوازیّة، فکذلك هداني ربّي بالبرهان النیِّر العرشي إلی صراط مستقیم مِن کونِ الموجود و الوجود منحصرا في حقیقة واحدة شخصیّة لا شریك له في الموجودیّة الحقیقیّة و لا ثاني له في العین و لیس في دار الوجود غیره دیّار و کلما یَتَرائی في عالَم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلیّات صفاته الّتي هي في الحقیقة عین ذاته.

کما صَرَّحَ به لسانُ بعض العرفاء بقوله «فالمقول علیه سوی الله أو غیره أو المُسَمَّی بالعالَم، هوبالنسبة إلیه تعالی کالظّل للشخص، فهوظلّ الله»؛[1]

---

۱. اسفار اربعه ۲: ۲۹۲.

چنان‌که خدای متعال ـ به فضل و رحمتش ـ مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان اَزَلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاه ساخت، همچنین با برهان نیّر عرشی به راه راست هدایتم کرد که «موجود» و «وجود» در حقیقت واحد شخصی منحصر است، او شریکی در موجود بودن حقیقی ندارد و در واقعیتِ عینی، دومی برای او نمی باشد و در دارِ وجود جز او دیّار نیست.

و هر آنچه در عالَم وجود به نظر می‌آید که غیرِ آن واجب معبود است، تنها از ظهوراتِ ذات و تجلیّاتِ صفاتش ـ که در حقیقت عین ذاتش است ـ می‌باشد؛ چنان که بعضی از عرفا به این سخن تصریح کرده‌اند و گفته‌اند: «ما سوای خدا یا غیر او یا آنچه عالَم نامیده می‌شود، نسبت به خدای متعال مانند سایه است نسبت به شخص، پس ماسوای خدا سایهٔ خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربی را ـ که پیش از این گذشت ـ می‌آورد، آنگاه می گوید:

فهذا حکایة ما ذَهَبَتْ إلیه العرفاءُ الإلهیون و الأولیاءُ المحققون؛[1]

این سخن، حکایتِ عقیده ای است که عرفای الهی و اولیای محقق به آن گرویده‌اند.

بیان بعضی از معاصرین

آقای حسن‌زاده آملی در کتاب **«ممد الهمم»** به شرح عباراتِ ابن عربی می‌پردازد، که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.[2]

ابن عربی: از آن جهت که عالَم، ظلّ حق است معلوم است؛

شارح: پس حق هم به همین مقدار معلوم است.

۱. همان، ص ۲۹۴.

۲. بنگرید به، ممد الهمم: ۲۴۲ - ۲۴۳.

ابن عربی در معنای ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾[1] : یعنی در حق، بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: یعنی در عالم غیب و غیب مطلق، لکن او نخواست که ظلّ ساکن باشد.

قرآن: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[2]؛

شارح: سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم (ظلّی که اعیان ممکنات است، و نور وجود را شمس نامید؛ زیرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾[3]؛

شارح: سپس قبض کردیم این ظلّ را (که وجود اکوان است).

افزون بر این، خود ایشان نیز بیانی دارد. دربارهٔ اینکه عالَم سایهٔ خداست، می‌نویسد:

> نسبتِ خلق به حق، از نسبت ظلّ به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا که «ظلّ» چیزی است و «شخص» چیز دیگر. اما موج - که خلق است - عین همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقت دریا آب است.[4]

و در پانویس معنای آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾[5] را این گونه توضیح می‌دهد:

> «ظِلّ» به یک معنا، زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر، عالم وجود است. مگر می‌شد حقیقتِ عالم بدون سایه - یعنی موجودات - باشد؛ زیرا «لَو» به معنای «اگرِ نشدنی» است و ظهور شیء بی‌مظهر نمی‌شود. حق تعالی، ذات الهیّه در

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵ - ۴۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ممد الهمم: ۲۳۷.

۵. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵ - ۴۶.

«ظلال» است که [به] وسیلۀ «ظلال» خود را نشان می‌دهد.[۱]

و در ذیل عنوان **«بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان»** چنین می‌نگارد:

عارف، به برهان صدّیقین «وجود» می‌بیند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعیّنات مظاهر - که به ظاهر کثرت‌آور است - مقهورِ در وحدت و تدلیات صرفه‌اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجلّی و مُجَلاّ هم نیست، و اگر عارف گوید «امکان» یعنی وجودات، ربط محض به قیّم و قیّوم خودند. خلاصه، حکیم و منطقی، امکان استعدادی در «ماده» و دیگر امکانات را «جهات در نسبت» می‌گیرند و عارف، امکان را وجوداتِ متکثره، که ربط محض‌اند و جز واجب نیستند.

و چون به دقّت بنگری آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» برای سرگرمی است.[۲]

ایشان در ذیل عنوان **«بحثی در وحدت وجود»** برای روشن شدن مباحث کتاب، سخنانی از اساتید فن را در بیانِ وحدت وجود می‌آورد، به نقل از نَسَفی در **«کشف الحقایق»** می‌نویسد:

بدان‌که اگر کسی از «موم» صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر «موم» چیز دیگر موجود نیست؛ و این جمله اسامی - که پیدا آمده - اَسامی «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدِ رعنا می‌شناسم[۳]

---

۱. ممد الهمم: ۲۴۲ (پانویس).

۲. همان، ص۱۰۷.

۳. همان، ص۳۹.

و در «فصّ حكمة اماميّة في كلمة هارونيّة» آنجا که ابن عربی بیان می کند که موسی به امر توحید ازهارون داناتر بود و می‌دانست که گوساله‌پرستان ـ در واقع ـ جز خدا را نمی‌پرستند؛ و جهت عتاب موسی به‌هارون برای آن بود که چرا شرح صدر ندارد و حق را در هرچیزی بلکه عین هرچیزی نمی‌بیند، می‌نویسد:

پس جمیع عبادت‌ها، عبادتِ حق تعالی است، و لکن «ای بسا کس را که صورت راه زد»... .

غرض شیخ در این گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و دیگر زُبُر و رسائلش - بیانِ اَسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سِرّند، هرچند به حسب نبوت تشریع، مُقَرَّر است که باید تودهٔ مردم را از عبادتِ اَصنام بازداشت؛ چنان‌که انبیاء عبادت اَصنام را انکار می‌فرمودند.[۱]

چگونگی نگرش به عالَم

نگاه به عالم، در مکتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولی و صعودی

بر اساس این نگرش، یک سوی عالَم قوس نزول است (که از خدا شروع می‌شود و هستی تنزل می‌یابد و به عالَم خاکی و ماده می‌رسد) و سوی دیگر آن قوس صعود می‌باشد (که حرکت تکاملی از عالَم ماده سوی همان حقیقت مجرد و نامتناهی و بی‌اسم و رسم است).

برخی از معاصرین دربارهٔ این دیدگاه - پس از بحث‌هایی - می گوید:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده‌ایم:

۱. عالم‌هاهوت ۲. عالم لاهوت ۳. جبروت

۴. ملکوت ۵. ناسوت ۶. کَوْن جامع

(وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است).

---

۱. همان، ص۵۱۴ .

و خلاصه کلام، قوس نزول، از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعونَ﴾[1] ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می‌کنیم، و می‌رسیم به مرحلهٔ عقل و مرحلهٔ کامل آنکه فناء در ذات حق است.

و دیگر فاصله بین حق و او نیست، جایی که پیغمبر اکرمﷺ می‌رسد و جبرئیل می‌گوید: «رو رو من حریف تو نِیَم».[2]

البته در اینجا باید توجه داشت که مقصود از آیه ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعونَ﴾[3] براساس بیان امام علی علیه السلام این است که: ما ملک خدا هستیم و به سوی خدا باز می‌گردیم (یعنی به محکمهٔ عدل الهی).

آیهٔ ﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[4]؛ بازگشت شما به سوی خداست، آن‌گاه خدا شما را از کارهایی که انجام دادید، آگاه می‌سازد، این معنا را تأیید و روشن می‌سازد.

بیان استاد شهید مطهری

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب **«انسان کامل»** در بیان توحید مکتب اهل عرفان می‌نویسد:

توحید آنها «وحدت وجود» است... در این مکتب، انسان کامل ـ در آخر ـ عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست.[5]

---

۱. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۵۶.

۲. درس‌هایی از نهج البلاغه (آیت الله منتظری)، درس ۳۵.

۳. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۵۶.

۴. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۱۰۵ مضمون این آیه در آیات فراوانی هست؛ مانند آیهٔ ۶۰ و ۱۶۴ سورهٔ انعام، آیهٔ ۸ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۱۵ سورهٔ لقمان و... .

۵. انسان کامل: ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

پیداست که این بیان، همان حرکت تکاملی از قوس نزول و عالم مـاده سـوی قوس صعود است.[۱]

ب) نگرش مجموعی (کل‌نگر)

در دیدگاه مجموعی، کل عالَم به عنوان یک مجموعه نگریسته می‌شود و همـه چیز (دریا، موج، حُباب و...) جلوه‌های یـک حقیقـت‌انـد، و در دارِ وجـود، جـز «دَیّار» نیست که به گونه‌ها و حالت‌ها و صورت‌های مختلف درآمده است، دیگر چیزها - همه - وهم و خیال‌اند،[۲] چکیدهٔ این نگرش، همین بیت است که می‌گوید:

به هررنگی که خواهی جامه می‌پوش
که من آن قدِ رعنـا مـی‌شـنـاسـم

دیوان شاه نعمت الله ولی، آکنده از اَشعاری است که این معنا را می‌رساند.

عـشــق و عـاشـق و مـعـشـــوق — همچو موج و حباب و دریا شد
نظری کن که غیر یک شیء نیست — گر چه انـدر ظـهـور اشیـا شد
غیـرتش، غیر در جهـان نگـذاشت — لاجـرم عیـن جملـه اشیـا شد

---

۱. شایان ذکر است که: هدف استاد مطهری در کتاب یاد شده تبیین نظریات مکاتب مختلف در بارهٔ انسان کامل است و در مقام ردّ و قبول نمی باشد.

۲. در این راستا، شواهد فراوانی وجود دارد، در کتاب «روح مجرد (سید محمد حسین تهرانـی): ۱۹۱ - ۱۸۹» حرکت تکاملی در قوس صعودی و فنای در ذات، با بیانی دیگر آمده اسـت. و نیز در کتاب‌های «پژوهشی در نسبت دین و عرفان» [در صفحهٔ ۲۸۰ این کتـاب، نویـسنده اذعان می‌دارد که: «دین و عرفان دو تاست؛ این عرفان مصطلح چیزی است و عرفان، چیزی دیگر است». نیز مؤلف ـ که از اساتید برجسته است ـ در مصاحبه‌اش می‌گوید: «آنچه کـه در این عرفان است اگر بخواهیم به دین تحمیل کنیم، باید بدانیم که تحمیل به دین اسـت؛ و اگر بخواهیم کارِ تحمیلی انجام بدهیم، مَن می‌توانم این مطالب را با کتـابِ مـوش و گربـه، تحمیل کنم»] ، «عیار نقد» (اثر دکتر یحیی یثربی) و «کلید بهشت» (اثر قاضی سعید قمی) و کتاب «تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجـود» (اثر سید قاسم علی‌احمدی)، مـی‌تـوان بـه آگاهی‌های شایان توجهی در این زمینه دست یافت.

اساس این بحث‌ها و این گونه برداشت از آیه مورد نظر ـ که مقصود از «ظلّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است ـ ناشی از پذیرش اصالة الوجود و تشکیک در وجود و عرفان ابن عربی و قول به وجودِ سنخیّت میان خالق و مخلوق می‌باشد.

درجای خودش ما ثابت کرده‌ایم که «اصالتِ وجود» وحی منزل نمی‌باشد و مسئله‌ای اختلافی است، صدها سال فیلسوفان اسلامی به «اصالت ماهیت» قائل بودند، ملاصدرا - خود - نیز در آغاز، اصالت ماهیت را پذیرفت و سپس تغییر عقیده داد. (در این زمینه به زودی بحث گسترده‌ای خواهیم داشت.)

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که عرفان حقیقی و عرفان ناب اسلام، از این عرفان اصطلاحی متمایز است، و قرآن و احادیث و ادعیه، چنین عرفانی را برنمی‌تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، این سخنان، پذیرفتنی نمی‌باشد.

اینکه حقیقت بسیط [واجب متعال] با صرف نظر از تعیّن، همه چیز است و با لحاظِ تعیّن و تقیّد، هیچ کدام از آنها نمی‌باشد، افزون بر تناقضی که میان صدر و ذیل آن وجود دارد، با تعالیم وحی ناسازگاری دارد که می‌فرماید: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباینت دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالَم، همسان نمی‌باشد. در ذات مقدس حق، وجوبِ وجود، عین ذات حق است درحالی که در مخلوقات، عدم وجوبِ وجود، عین ذاتشان می‌باشد؛ و این دو («وجوبِ وجود» و «عدم وجوبِ وجود») با هم متناقض‌اند و دو حقیقت جداگانه به شمار می‌روند.

و همچنین دو تقریری که برای عالَم شده، نادرست است؛ نه هستی و موجوداتِ آن، نزول و صعود می‌یابد و نه همۀ مخلوقات، طورها و شئون واجب متعال ـ و یک حقیقت ـ می‌باشند. مخلوق و ممکن، هرگز در خالق و حضرت حق فانی نمی‌شود، مرز میان آفریدگار و آفریده شده همواره محفوظ است، فنا واندکاکِ بنده در خدا، سخن یاوه‌ای بیش نیست.

آری اینکه از قدیم گفته‌اند:

ألا کلُّ شيء ما خلا الله باطل   و کلُّ نعیم لامحالة زائل

و مانند این سخنان، بیان‌گرِ فنای دنیا و گذرِ ایّام می‌باشد و این حقیقتِ روشن که در برابر خدا دیگر موجودات، چیزی به حساب نمی‌آیند.

این سخن را همه کس می‌فهمد و نیاز به برهانِ نَیِّر عرشی ندارد!

اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود

اساس برداشت ناصواب از آیه

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[1] پذیرش اصالتِ وجود است و قائل شدن به وجود اطلاقی (نه تشکیکی) و اینکه در جهان تنها یک وجود است و بس، و دیگر چیزها همه سایهٔ آن وجودند و از خود اَصالتی ندارند.

از این‌رو، ناگزیر باید در اینجا این مسئله را روشن سازیم که اصالت با ماهیت است یا اَصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مترتب شده است؛ تطوّرات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است که اصالتِ ماهیت و اصالتِ وجود، هر کدام قائلانی دارند و ملاصدرا خود نیز در آغاز به اصالتِ ماهیت قائل بود و بزرگانی چون میرداماد[2]، سُهْرَوَردی،[3] قاضی سعید قمی، ابوالحسن جلوه، علاّمهٔ سمنانی ـ که در عصر ما می‌زیسته و در علوم عقلی و نقلی تبحُّر دارد و شخصیتی بسیار جامع و نخبه است ـ اصالتِ ماهیت را می‌پذیرند.

افزون بر اختلاف در اینکه آیا در هرچیز، ماهیّت اصالت دارد و وجود امر اعتباری است یا به عکس، این بحث مطرح می‌باشد که: آیا وجودات با هم متباین‌اند یا وجود واحد است؟ و به فرض واحد باشد، این وحدتِ اطلاقی است یا

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵.

۲. نبراس الضیاء : ۷۸ ـ ۷۹.

۳. نگاه کنید به اسفاراربعه ۱: ۳۹؛ حکمت اشراق سهروردی(دکتر سید یحیی یثربی) : ۹۴.

تشکیکی می‌باشد؟[۱]

در کتاب **«آموزش فلسفه»**[۲] آمده است:

پیش از فارابی تقریباً همهٔ مباحث فلسفی برمحور ماهیّت، دور می‌زد و دست‌کم به‌صورت ناخودآگاه، مبتنی براصالتِ ماهیّت می‌شد؛ و در سخنانی که از فلاسفهٔ یونان نقل شده، نشانهٔ روشنی برگرایش به اصالتِ وجود به چشم نمی‌خورد...

شیخ اشراق (سُهْرَوَرْدی)... می‌کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند... صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح ساخت و آن را پایه‌ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید:

«من خودم نخست، قائل به اصالتِ ماهیّت بودم و سخت از آن دفاع می‌کردم، تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی‌بردم».[۳]

او قول به اصالتِ وجود را به مشائین و قول به اصالتِ ماهیّت را به اشراقیّین نسبت می‌دهد، ولی با توجه به اینکه موضوع اصالتِ وجود قبلاً به صورت مسئلهٔ مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده، به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن به‌طور مشخص و قطعی دسته‌بندی کرد و... قول به اصالتِ وجود را از ویژگی‌های مکتب مَشّائی و قول به اصالتِ ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد.

به فرض اینکه این گروه‌بندی هم صحیح باشد، نباید فراموش کرد که اصالتِ

---

۱. در این زمینه، نگاه کنید به کتاب «عارف و صوفی چه می‌گویند؟». در این اثر، بحث‌های دقیق و ارزشمندی به نگارش درآمده است و مؤلف (آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی) با تحقیقاتی عالمانه و ژرف، به واکاوی این مسئله می‌پردازد وجهات مختلف را در آن بررسی می‌کند. و نیز نگاه کنید به کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» نوشته فاضل ارجمند سید قاسم علی احمدی.

۲. آیت الله مصباح یزدی.

۳. نگاه کنید به، اَسفار ۱: ۴۹.

وجود از طرف مشائین هم به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خـود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هـم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده‌اند که با اصـالتِ ماهیّـت سـازگارتر است.[۱]

بنابراین می‌توان اظهار داشت که:

اولاً: با توجه به اینکه اصالت وجود، در گذشته، به صـورت مـسئله مـستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بیان کاملی از مفهوم آن وجود نداشت، به آسانی نمی‌توان فلاسفه را دست‌بندی کرد و اصالتِ وجود را از ویژگی‌های مشائیان دانست.

ثانیاً: به فرض، این تقسیم‌بندی درست باشد باید به این نکته توجـه کنـیم کـه اصالت وجود از سوی پیروان مشائیان به گونه‌ای مطرح شد که جایگاه خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل مسائل فلسفی روشن گردد، درحالی که خود مشائیان در بیشتر موارد مسائل را به گونه‌ای طرح و بیان کرده‌اند که بـا اصـالتِ ماهیت سازگار می‌باشد.

ثالثـاً: اصالتِ وجود به مشائیان نسبت داده شده است، درستی و نادرسـتی ایـن نسبت باید به‌طور دقیق واکاوی و بررسی شود.

حکمای مَشّاء به تباین وجودات قائل‌اند، و این تباین با اصالت ماهیت سـازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بیانات گوناگون و تبلیغات علمی زیادی کـه شـده اسـت گـاه بعضی چنین می‌پندارند که اصالت ماهیت، مفهومی بی‌بنیاد و سخن بیهوده‌ای است! این دسته از افراد غافل‌اند از اینکه شخصیت‌های بزرگ و مـشهوری بـه اصـالتِ ماهیت قائل‌اند و حتی خود ملاصدرا - که بنیان‌گذار اصالتِ وجود و نظریه‌پـردازِ آن به شمار می‌رود - در آغاز (و در مدّتی مُعتنا به از عمرش) قائـل بـه اصـالتِ

---

۱. آموزش فلسفه ۱: ۳۳۴ - ۳۳۵ (درس بیست و ششم).

ماهیت بود و به شدت از آن دفاع می‌کرد. از شهید مطهری نقل شده است که: ملاصدرا زمانی که بر اصالتِ ماهیت اصرار می‌ورزید، بر این باور بود که همهٔ حکمای پیش از وی به اصالتِ ماهیت قائل بوده‌اند؛ و آن‌گاه که به اصالتِ وجود گرایید، بیان داشت که همهٔ حکمای پیشین اصالت الوجودی‌اند.[1]

خامساً: بعضی گفته‌اند: ملاصدرا در بررسی‌های عرفانی به این مطلب رسید که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد و همان است که طورهای گوناگون می‌یابد و به شئون مختلف درمی‌آید، از این‌رو در صدد بنیانی برای آن برآمد و در این راستا اصالتِ وجود و دیگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد.[2]

نکته شایان توجه این است که این گونه بحث‌ها تنها جنبهٔ تاریخی ندارد که مربوط به گذشته باشد، بلکه هم‌اکنون نیز دسته‌ای-که برخی از آنان از شخصیت‌های معروف‌اند-

چنین گرایش‌هایی دارند و در کتاب‌هاشان می‌نویسند و به خود می‌بالند!

از آنجا که این مسئله با اعتقادات پیوند می‌یابد، اهمیت آن دو چندان می‌گردد، و به عنوان مسائل اعتقادی اختلافی - که مورد ابتلاست - باید جایگاه و درستی یا نادرستی آن ارزیابی و روشن شود.

بنابراین می‌گوییم:

با صرف نظر از اینکه نهایتِ حقایق فراوان جهان هستی به کجا می‌انجامد و با این باور که ما سوفسطائی نیستیم که همه چیز را پندار و خیال بدانیم (بلکه می‌دانیم که حقایقی وجود دارند) دربارهٔ هرچیز، دو امر به ذهنمان می‌آید و به تحلیلِ آن می‌پردازیم؛ یکی جنبهٔ چیستی آن است و دیگری جنبهٔ هستی‌اش.

وقتی می‌گوییم: «آب هست» ، «آسمان وجود دارد» ، «انسان موجود است» ،

---

۱. نگاه کنیدبه، تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)، اثر آیت‌الله شیخ محمدتقی شریعتمداری ۱: ۴۵.

۲. همان.

«عقل هست»... در عالَم خارج تنها یک چیز وجود دارد که همان آب، آسمان،... می‌باشد.

پس آنچه در خارج هست شیء مرکبّی نیست که از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشد (گرچه ممکن است آن موجود خارجی دارای اجزا و عناصری باشد، که خود بحث دیگری است).

همین موجود خارجی «آب» در ذهن ما از دو نظر شایان توجه است:

۱. آب بودن (ماهیت) ۲. موجودیّت و هستی آن (وجود).

در اینجا این پرسش مطرح است که آیا این شیء خارجی، نخست و به‌طور ذاتی، مصداقِ آب است یا مصداق هستی (وجود)؟

اگر پاسخ دهیم که این شیء اولاً و بالذات «آب» است، منتها آبی که جاعل جعل کرده است،[۱] می‌گوییم: این آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... که اینها (ثابت، حاصل، کائن، موجود و...) همه، مفاهیم انتزاعی‌اند. در این صورت، ما به اصالتِ ماهیت قائلیم؛ زیرا بر این باوریم که پس از جعل (و آفرینش) این چیزها، وجود به آنها اطلاق می‌شود. خداوند نخست، آب، آتش، عقل و... را می‌آفریند آن‌گاه ما می‌گوییم:

«آب موجود است» ، «آتش هست» ، «عقل وجود دارد» و...

اطلاق وجود ـ در این صورت ـ بر موضوع خارجی به اعتبار ماهیتی است که تحقق دارد؛[۲] زیرا اگر «وجود» اصل باشد معنای «آب موجود است» و... این می‌شود که «وجود موجود است» درحالی‌که این معنا به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کند.

و اگر در پاسخ بگوییم: آنچه در خارج می‌باشد «وجود» است و از این وجود، ما ماهیت را انتزاع می‌کنیم، و به اعتبار مراتب و تعینات این وجود خارجی می‌توانیم ماهیاتِ مختلفی را انتزاع کنیم، قائل به اصالتِ وجود شده‌ایم.

---

۱. آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

۲. وقتی می‌گوییم: «آب موجود است»، بدین معناست که «آب» درخارج تحقق دارد.

سخن قاضی سعید قمی

مرحوم قاضی سعید قمی از شخصیت‌هایی است که در علوم مختلف عقلی و عرفانی و کلامی، مهارت دارد.

وی که به اصالتِ ماهیت قائل است در کتاب **«کلید بهشت»** می‌نویسد:

> مخفی نماند که به اتفاق کافهٔ عقلا، اعم و اجلای مفهومات یعنی بدیهی‌ترینِ جمیعِ معلوماتِ تصوریه دو امرند، که اظهر از آنها هیچ مفهومِ دیگری نیست، یکی «شیء» است که در لغتِ فارسی تعبیر از آن به «چیز» می‌کنند و یکی «وجود» است که آن را به زبان فارسی «هستی» می‌گویند.
>
> و این دو امر را - از غایت بداهت - همه کس می‌دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنا محتاج به معلم نیست.[1]

در این سخن، قاضی سعید قمی بیان می‌دارد که دو مفهوم برای همه روشن است؛ یکی چیستی شیء و دیگری هستی آن، هیچ کس برای دانستن این دو، به معلم نیاز ندارد، حتی أطفال نیز معنای چیستی و هستی را می‌دانند و درمحاوراتشان به‌کار می‌برند.

و همین دو معنا، مبنای تعلیم و تعلُّم بیشتر امور، بلکه همهٔ امور نظری‌اند تا آنجا که بر ایجاب و سلب مقدم می‌شوند.

زیرا اینکه پاسخ داده شود که چیزی هست یا نیست، متوقّف بر این است که شخص آن چیز را فهمیده باشد.

در تقدُّم این دو چیز بر دیگر امور بدیهی، هیچ اختلافی نیست. خلاف در این است که کدام یک بر دیگری مقدم است؟ بعضی گفته‌اند «شیء» مقدم است، و بعضی دیگر گفته‌اند «وجود» اظهر و مقدم می‌باشد.

تحقیقِ در این معنا می‌طلبد که دریابیم کدام یک از این دو «اصل»اند. هر

---

۱. کلید بهشت: ۱۴.

کدام که اصل باشد همان مقدم می‌شود؛ زیرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمی‌باشد.

با ملاحظه و وارسی دقیق می‌توان دریافت که «شیء» (چیز) به اصل بودن سزاوارتر است؛ زیرا عقلا که موضوع و محمول تشکیل می‌دهند (می‌گویند: «فلان چیز هست» ، «درخت موجود است») موضوع قضیه را «ماهیت» قرار می‌دهند و برای اِعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل می‌کنند، و آنجا که محمول (یعنی «موجود» یا «معدوم») را نیاورند، بدان معناست که آن ماهیت تحقق ندارد.[1]

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان» ، «درخت» ، «سنگ» و... و حقایق مختلف است که در هر زبانی به گونه‌ای نام‌گذاری می‌شود (شیء موجود در خارج در زبان عربی «ماء» و در فارسی «آب» نامیده می‌شود و...) لیکن بی در نظر گرفتن نام، مشخص است که هر کدام خاصیت ویژهٔ خود را دارد؛ یکی سیال است و دیگری جامد، یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده... یا سیب متمایز از پرتقال است و هلو متمایز از این دو می‌باشد و... . و نیز آن چیز تحقق یافته در خارج، یک حقیقت است، نه اینکه ترکیبی از چیستی و هستی (ماهیت و وجود) باشد. این سخن که «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوییم «فلان هستی، چیز است» ، «وجود، آب است» ، «وجود، عقل است» ، «وجود، آتش است» و... معقول نمی‌باشد، بلکه عکس آن درست است که گفته شود «عقل موجود است» ، «آتش موجود است» و در نتیجه «شیء» به اصل بودن اَولی از «وجود» می‌باشد و پیداست که در رتبه نیز بر وجود تَقَدُّم دارد؛ زیرا موضوع مقدم بر محمول است.

و همان گونه که «اصالتِ ماهیت» درست و معقول می‌باشد، در نامعقول بودن «اصالتِ وجود» و باطل بودن آن شکی وجود ندارد.[2]

---

۱. نگاه کنید به، کلید بهشت: ۱۵ - ۱۶ (بااندکی تصرف و تغییر).

۲. همان.

اشکال

ممکن است بر استدلال قاضی سعید قمی این اشکال مطرح شود که: بحث در اینجا بحثِ لفظی و لغوی و عرفی نیست تا گفته شود در قضیهٔ «انسان موجود است» عرف «انسان» را موضوع می‌انگارد و «موجود» را محمول قرار می‌دهد و آنچه موضوع قرار داده شده، اصل می‌باشد. پس اصالتِ ماهیت مقدم است. بحث در اینجا، بحث عقلی است. می‌خواهیم دریابیم که آیا آنچه تحقق دارد ماهیت است و سپس وجود بر آن اطلاق می‌شود یا آنچه تحقق دارد وجود می‌باشد و ماهیت امری اعتباری است.

پاسخ

اینکه عرف ممکن است در بسیاری از موارد مسامحه کند، مطلب درستی می‌باشد و در اینجا اگر بخواهیم اصالتِ ماهیت را از الفاظی که در قضیه‌ها آمده است استفاده کنیم، استدلال به آن خدشه دارد، لیکن سخن قاضی سعید قمی بر اساسِ صرف عرف نمی‌باشد، بلکه بر این مبناست که ارتکاز عقلی خردمندان چنین است و آنان با دقت و ژرف‌اندیشی، ماهیات را موضوع قرار می‌دهند و «وجود» را بر آن حمل می‌کنند.

بر مبنای همین قولِ به «اَصالتِ ماهیت» است که قاضی سعید - در شرح توحید صدوق - در بیان این سخن امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «بَلْ كَوَّنَ الأشياءَ قبلَ كَوْنها فكانت كما كَوَّنَها» (بلکه خدا اشیا را قبل از هستی‌شان ایجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پدید آورد هست شدند) می‌نویسد:

اَراد علیه‌السلام أن يَذكُرَ أنَّ طبيعةَ الوجود مما يتأَخَّرُ عن ذواتِ الأشياء و ماهيّاتها، فقال: بل كَوَّنَ الله تعالي ماهيّاتِ الأشياء و حقائقَها قبلَ وجودها؛ إذ الجعل انَّما يَتَعلَّقُ أوَّلاً و بالذات إلي الماهيَّة، ثُمَّ إلي الوجود اللازم لها. «فكانت» أي فوُجِدَت و اتَّصفت بالوجود.

«كما كَوَّنَها» أي كَوَّنَ ذواتها، أي صارت وجوداتُها تابعةً لجعلِ ماهيّاتها؛[1]

امام علیه السلام خواست یادآور شود که طبیعتِ وجود از ذات اشیا و ماهیات آنها متأخر است، از این‌رو می‌گوید: بلکه خدای متعال، پیش از وجود اشیا، ماهیات و حقایق آنها را آفرید؛ زیرا جعل، اولاً و بالذات به ماهیت تعلق می‌گیرد، سپس به وجودی که لازم ماهیت است. اینکه امام علیه السلام می‌فرماید: «فکانت» یعنی اشیا یافت شد و به وجود متصف گردید.

و اینکه می‌فرماید: «کما کوّنها» یعنی ذوات (و حقایق) اشیا را ایجاد کرد؛ یعنی وجودات اشیا تابع جعل ماهیّات آنها گشت.

دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی[2]

ملاعبد الرزاق لاهیجی نیز به اصالتِ ماهیت قائل است، وی در کتاب **«گوهر مراد»** می‌نویسد:

بدان‌که معنی وجود و عدم به عربی، هستی و نیستی است به فارسی... به‌اندک تأمُّلی ظاهر شود که معنی وجود، معنایی نیست که در خارج موجود باشد... چه هرگاه گوییم زید مثلاً موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد... بلکه معنی وجود زید - که در زید موجود است - همین معنی است که در ذهن درآید از ملاحظهٔ زید در خارج؛ چون معنی فوقیّت که در ذهن درآید از ملاحظهٔ «سما» مثلاً نسبت به «اَرض» ؛ بی‌آنکه صفتی قائم باشد در خارج به«سما»، که آن را فوقیّت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند... .

و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ

---

۱. شرح توحید صدوق ۱: ۳۱۳.

۲. حکیم ملاعبد الرزاق لاهیجی(م۱۰۷۲ق) ملقب به فیّاض، داماد و شاگرد ملاصدرا و استاد قاضی سعید قمی است.

انتزاعی در خارج باشد آن معنی را... .

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و إلاّ بایستی که از ملاحظهٔ «عنقا» نیز این معنی در ذهن درآمدی، بلکه اعتباری است که منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حیثیّتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست؛ و آن حیثیّت، صادر شدن است از علت... و صادر شدن انسان از علّت سبب شده که انسان در خارج باشد... .

و امّا «ماهیت» عبارت از چیزی است که از شأنش باشد اتّصاف به وجود و عدم، پس شیء که وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهیت باشد.

پس ماهیّت و وجود، از این حیثیّت که وجود است و همچنین عدم، از این حیثیّت که عدم است مقابل هم باشند به حمل مواطات؛ یعنی شیء واحد به اعتبار واحد، نتواند بود که هم ماهیّت باشد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود که ماهیّت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذوماهیت و لفظ ماهیّت را اشتقاق کرده‌اند از «ما به الشیء هو هو» ؛ یعنی آنچه شیء به آن شیء است... .

و چون ماهیّت را با وجود خارجی اعتبار کنند - یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج - حقیقت گویند. پس حقیقت، ماهیّت موجود در خارج است و ماهیّت، حقیقت لابشرط وجود در خارج... .

و چون ماهیّت را نظر کنی به ذات ماهیّت ـ با قطع نظر از امور خارجه ـ و آن‌گاه قیاس کنی او را با وجود و عدم، خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه... .[1]

از این بیان نیز به روشنی می‌توان دریافت که آنچه در خارج هست «ماهیّت» است و سپس به اعتبار آن، سخن از «وجود» به میان می‌آید، با توجه به اینکه جاعل، ماهیت را به جعل بسیط جعل کرده است به آن «موجود» اطلاق می‌شود (نه اینکه در خارج «انسان» ، «عقل» ، «درخت» و... یک چیز باشد و «موجود» چیز دیگر).

---

۱. گوهر مراد: ۱۹۰ - ۱۹۵.

ملاعبد الرزاق در کتاب **«سرمایهٔ ایمان»** می‌نویسد:

بدان که معنی وجود «یافت شدن» است، و یافت شدن چیزی اگر دراندیشه باشد «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج‌اندیشه باشد «وجود خارجی». و آن چیز یافت شده را «ماهیّت» و «شیء» خوانند، و مراد از ماهیت - در مقابل وجود - به غیر از این نیست.

و چون معنی وجود را دانستی معنی «عدم» مقابلِ آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء. و بباید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج‌اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شئ است ـ نه یافت شدن شئ ـ بلکه یافت شدن معنی ای است که جز دراندیشه یافت نشود.[1]

ایشان در این عبارت بیان می‌دارد که معنای «وجود» ، «یافت شدن» است - در برابر معنای «عدم» که یافت نشدن است - و این یافت شدن یک معنای ذهنی می‌باشد که در ارتباط با جعلِ حقایق به وسیلهٔ جاعل، درمی‌یابیم که آنها یافت شده‌اند و آنها که جعل نگردیده‌اند یافت نشده‌اند.

این معنای ذهنی مابازای خارجی ندارد. وقتی گفته می‌شود: «زید ممکن است»، «زید موجود است» و... این امکان و وجود، یک معنای ذهنی است که از زید انتزاع می‌شود و در خارج مابازائی ندارد و جز خود زید، حقیقت دیگری در خارج وجود ندارد

(چنان که دیگر مفاهیم ذهنی - مانند «وحدت» ، «کثرت» - مابازای خارجی ندارند، بلکه از آنچه در خارج هست انتزاع می‌شوند).

ملاعبد الرزاق، سخنانِ دیگری دارد که از آنها استفاده می‌شود آنچه واقعیت دارد و در خارج می‌باشد «موضوع» است و «محمول» یک مفهوم عامی(مانند «ممکن»، «حاصل»، «حادث» و...) است که در ذهن می‌باشد و از حقیقت خارجی انتزاع می‌گردد.

---

۱. سرمایهٔ ایمان : ۲۱.

از این روست که وقتی عقلا قضیه تشکیل می‌دهند و موضوع و محمولی را مطرح می‌سازند (به عنوان مثال) می‌گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیهٔ اخیر هرگز به ذهن کسی نمی‌آید.

بنابراین ما در خارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شیء» است (نه«یافت شدن» که همان معنای وجود است) و این شیء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتی می‌گوییم «زید موجود است» ، این «موجود» (یعنی وجود) که در این قضیه محمول قرار گرفته و بر زید حمل می‌شود «خارج محمول» است؛ یعنی مابازای خارجی ندارد، از ذات موضوع واز جعلِ موضوع به وسیله جاعل، انتزاع شده است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول‌هایی‌اند که مابازای خارجی دارند - مانند «جسم سفید است» - که سفیدی مابازای خارجی دارد.

آقای شیخ محمدتقی شریعت‌مداری، این عبارت ملاعبد الرزاق را در تقریرات **شرح منظومهٔ** خود می‌آورد و آن‌گاه می‌نویسد:

> می‌گویم: ملاعبد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانده است و با این بیان، برای هرکس که در آن نیک بیندیشد آشکار می‌شود که «وجود» امر انتزاعی و اعتباری است که اعتبارگر هنگام برخورد با اشیای خارجی آن را اعتبار می‌کند.
>
> حتی اگر ادعا شود که همهٔ موجودات خارجی، مراتبی از یک چیزند نمی‌توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شیء یا اشیای موجود نامیده می‌شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعی است، هرچند به وحدت تشکیکی‌ای قائل شویم که فلاسفه اراده کرده‌اند.
>
> و از اینجا می‌توان دریافت که چگونه در این مسئله مغالطه پدید آمده است! زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصیل فرض کرده‌اند [و آن‌گاه به مسائل آن پرداخته‌اند].[1]

---

۱. تقریرات شرح منظومه ۱: ۴۸.

توضیح این بیان چنین است:

هر کس با اشیای خارجی روبه‌رو شود، می گوید «موجود است» و «وجـود» را از اشیای خارجی انتزاع می کند.

پیداست که این «وجود» یک مفهوم ذهنی است که اصالت ندارد.

در اینجا یک اشکال پیش می‌آید و آن این است که در قضایایی چون «آتش موجود است» ، «عقل موجود است» ، «کتاب موجود است» و... «موجود» یـک معنا دارد و بیشتر از یک معنا از آن قصد نمی‌شود، پس چگونه است که هر کدام از آنها آثار ویژهٔ خود را دارند (یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده، یکی جامد، دیگری سیال و...) ؟

قائلان به اَصالتِ وجود پاسخ می‌دهند که «وجود» مراتب دارد و دارای شـدّت و ضعف است، و هر مرتبهٔ آن دارای اثری می‌باشد و از این روست که مـا آثـار متباینی را درمی‌یابیم.

لیکن روشن است که حتی قول به تشکیک در وجود ـ که موجـب شـدّت و ضعف در یک اثر خواهد بود ـ مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا فـرض بـر ایـن است که: یک حقیقت بیش نیست نه حقایق متعدده تا آنکه آثار متباینه را توجیه کند، در نتیجه آثار متباینه با اصالت وجود سازگار نیست، بلکه با اصالت ماهیـت سازگار است.

و نیز در کتاب «**گوهر مراد**» می‌خوانیم:

در بیانِ آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجـب تعـالی، ماهیّـت اشـیا اسـت یـا وجود اشیا یا اتّصاف ماهیّت به وجود.

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قایل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانـسته شـد کـه وجود نیست مگر مفهوم اعتبـاری عقلـی، کـه در خـارج نتوانـد بـود و صـادر و محصول بالذّات، لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیت باشد نه وجود.

بلکه چون ماهیّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است.

پس قایل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم مذکور خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش.

و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقتی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیّتِ ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظهٔ وی با جاعل.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد - به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظی خواهد بود. چه مراد ما نیز از مجعولیّت ماهیّت، همین ماهیّت صادر شده از جاعل است که اخصّ است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخصّ از ماهیّت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مباین ماهیّت مطلقه داند، و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیّت مطلقه.[1]

توضیح

بحث است که از خدای متعال، چه چیزی صادر و جعل شد؟ آنچه در جهان پدیده آمد ماهیت اشیا می‌باشد یا وجود آنها و یا اتصاف ماهیت به وجود.

محققان بر این باورند که آنچه به حقیقت از خدای متعال صادر شد و جعل گردید، ماهیتِ اشیا است که در خارج تحقق و عینیت دارد (نه وجود)؛ زیرا «وجود» یک مفهوم اعتباری عقلی است که مانند دیگر مفاهیم ذهنی(ثبوت، حدوث، ...) بر همهٔ حقایق اطلاق می‌گردد. اگر کسی اصرار می‌ورزد و می‌خواهد آنچه را در خارج پدید آمده، وجود بنامد و اصطلاحی اختراع کند، بحثی در آن نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود، لیکن درک عقلا از «وجود»

۱. گوهر مراد: ۲۸۰ - ۲۸۱ (فصل دوم، از باب سوم از مقالهٔ دوم) .

یک معنای عام ذهنی است.

آن‌گاه که خدا چیزی را - به جعل بسیط - ایجاد کند؛ یعنی ماهیتِ شیء از سوی خدا صادر شود و در خارج پدید آید، آن را با مفاهیمی چون «کائن، ثابت، موجود، ...» بیان می‌کنیم، لیکن این مفاهیم همان تحقق جعلِ جاعل را می‌رسانند و خود آنها واقعیتِ بیرونی ندارند.

(خارج محمول‌اند و نه محمول بالضمیمه).[1]

پس چون ماهیت صدور یابد، عقل از آن مفهومِ بودن در خارج را - که معنای وجود است - انتزاع می‌کند. کسی که می‌گوید در خارج«وجود» جعل شده است و نه «ماهیت»، اگر مقصودش جعلِ مفهوم وجود باشد، بطلان آن بدیهی است؛ زیرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهیت) در خارج جعل نمی‌شود، بلکه امر انتزاعی و ذهنی است.

و اگر می‌گوید مقصود از «وجود» حقیقتی است که به ازای مفهوم وجود در خارج تحقق یافته است، می‌گوییم: آنچه در خارج به ازای مفهوم مذکور پدید آمده، چیزی جز منشأ انتزاع آن نمی‌تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور، در ممکنات، جز ماهیتِ ممکنِ صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمی‌باشد.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همان ماهیت صادر شده باشد (بدان جهت که منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظی خواهد بود؛ یعنی نام حقایق خارجی (آب،

---

۱. محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر به موضوع باشد، مانند حمل ابیض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد... این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفته‌اند زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست، درمقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است وحمل آن برموضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان ممکن است»، این گونه محمولات را محمول ذاتی گویند (فرهنگ معارف اسلامی۳: ۱۷۱۴).

یخ، ...) وجود گذاشته شده، هرچند در عرفِ عقلا این نام‌گذاری درست نیست و عقلا از «وجود» معنای «یافت شده» را می‌فهمند که یک مفهوم ذهنی است.

بر این اساس، شکی در این نیست که در خارج حقایق متباینی را می‌یابیم (آب، آتش و...) که واقعیت هر کدام از دیگری متمایز است، نام‌گذاری چندان مهم نمی‌باشد که اسم آنها «ماهیت» یا «وجود» گذاشته شود. فطرتِ انسان این تباین را می‌یابد، و آثار متباین، بیان‌گر حقایق مختلف می‌باشد (وگرنه از یک چیز آثار متباین بروز نمی‌یابد). نهایت این است که پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعیتی که صادر شده، مفهومی را انتزاع می‌کند که می‌توان آن را «کائن، ثابت، موجود و...» نامید.

اصالة الماهیتي همین ماهیت خاص[1] را حقیقت می‌داند، و قائل به اصالة الوجود - در این فرض - این ماهیت را مباین با «ماهیتِ مطلق»[2] می‌داند و آن را «وجود» می‌نامد (و در نتیجه نزاع لفظی می‌شود).

استدلال قائلان «اصالت وجود»

برای اصالتِ وجود، استدلال‌های زیادی شده است. روشن‌ترین استدلال که به آن استناد می‌شود، سخنی است که حاج ملاهادی سبزواری در **منظومه** آن را این گونه بیان می‌کند:

کیف و بالکون عن استواء　　　قـد خَـرَجَتْ قاطبـةُ الأشیاء[3]

بیان استدلال این است که ماهیت از نظر ذات (بی آنکه جاعل یا علت آن

---

۱. مقصود از ماهیت خاص (یا اَخصّ) همان ماهیت صادر شده از جاعل است (مانند ماهیتِ آب، ماهیت آتش و...).

۲. ماهیت مطلق آن است که با واژهٔ «ماهیت» به حقایق مختلف اشاره شود. پیداست که در اینجا کلمه «ماهیت» یک مفهوم انتزاعی است.

۳. شرح منظومه ۲: ۶۳.

ملاحظه شود) در حد استوا می‌باشد نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم، و بی‌جهت و علت نیز از حد استوا بیرون نمی‌آید (زیرا انقلاب چیزی به چیز دیگر بی علت محال و نشدنی است) و با ماهیت دیگری نیز این کار شدنی نیست (چنان‌که صفر در کنار صفر عددی را ایجاد نمی‌کند) آنچه ماهیت را از حد استوا بیرون می‌آورد «وجود» است و همان «اصل» می‌باشد و ماهیّت فرع اوست. بدیهی است ماهیت به معنایی که در فرض آمده است، مفهوم ذهنی‌ای بیش نیست و کسی به اصالت ماهیت به این معنا قائل نیست و چنین ماهیتی را کسی اصل نمی‌داند تا ابطال شود، بلکه مقصود از ماهیت که اصل است همان حقیقت خارجی است همچون انسان، حجر، عقل و... و آن حقیقت خارجی مابإزای انسان و حجر و عقل و... می‌باشد نه مابإزای وجود، و وجود به معنای یافتن است و جز مفهوم ذهنی نمی‌تواند چیزی باشد و اگر مقصود طرفین از ماهیت و وجود همین حقیقت خارجی باشد، پس اختلاف لفظی است.

علامه طباطبایی در «بداية الحكمه» استدلال را این گونه بیان می‌کند:

و قد اختَلَفَ الحكماءُ في الأصيل منهما؛ فَذَهَبَ المشّاؤون إلي أصالة الوجود، و نُسِبَ إلي الإشراقيّن القول بأصالة الماهيّة؛ و أما القول بأصالتهما معاً فلم يَذْهَب إليه اَحَدٌ منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، و هو خلاف الضرورة.

و الحق ما ذَهَبَ إليه المشّاؤون مِن أصالة الوجود. والبرهان عليه: أنَّ الماهيّةَ من حيث هي ليست إلاّ هي، متساويةُ النسبة إلي الوجود و العدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الإستواءِ إلي مستوي الوجود - بحيث تَتَرَتَّبُ عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً و هو محال بالضرورة.

فالوجود هو المُخرِج لها عن حدِّ الأستواء، فهو الأصيل.

و ما قیل: أنَّ الماهیّةَ بنسبة مُکْتَسَبَة مِنَ الجاعل تَخْرُجُ مـن حَـدِّ الإسـتواءِ إلی مرحلة الأصالة فَتَتَرَتَّبُ علیها الآثار، مُندفع بأنَّهـا إن تفاوتَـتْ حالُهـا بعـد الانتساب، فما بـه التفـاوت هـو الوجـود الأصـیل، و إن سُـمِّيَ نـسبةً إلی الجاعل؛ و إن لم تَتَفاوت و مع ذلك حُمِلَ علیها أنَّها موجودة و تَرَتَّبَتْ علیها الآثار، کان من الإنقلاب کما تَقَدَّمَ؛[۱]

حکما در اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اختلاف دارند. مشّائیان به اصـالتِ وجود گرویده‌اند و به اشراقیّان اصالتِ ماهیّـت نـسبت داده شـده اسـت؛ امـا بـه اصالتِ هر دو با هم، هیچ کدام قائـل نـشده‌انـد؛ زیـرا لازمـهٔ آن ایـن اسـت کـه هرچیزی، دو چیز باشد، و این برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالتِ وجود است که مَشّائیان پذیرفته‌اند.

برهان آن این است که:

ماهیت از این نظر که ماهیت می‌باشد جز خودش نیست [حالت آن] نـسبت بـه وجود و عدم مساوی است [نه موجود می‌باشد و نـه معـدوم] . پـس اگـر بیـرون آمدن از حد استوا به سطح وجود (به گونه‌ای کـه آثـار بـر وی ترتُّـب یابـد) بـه واسطهٔ وجود نباشد، این پدیده (بیرون آمدن ماهیت از حد استوا به سطح وجود) انقلاب [بی علت و سبب] است که به ضرورت محـال مـی‌باشـد. از ایـن‌رو، ایـن وجود است که ماهیّت را از حد استوا بیرون می‌آورد، و همان اصیل می‌باشد.

و اینکه گفته‌اند ماهیت با نسبتی اکتسابی از جاعل، از حد استوا به مرحلهٔ اصالت درمی‌آید و آثار بر آن مترتب می‌شود، دفع می‌شود به اینکه: اگر حال ماهیت پس از انتساب، تفاوت یابد آنچه به آن تفاوت پدید آمده، همان وجـود اصـیل اسـت؛ هرچند نسبتی به جاعل نامیده شود. و اگر حال آن هیچ تغییری نیافته و با وجـود این، وجود بر آن حمل می‌شود و آثار بر آن مترتّب می گردد، همان انقلاب [و امر

---

۱. بدایة الحکمة: ۱۵ (الفصل الرابع).

نشدنی] است که پیش از این گذشت.

چکیدهٔ این استدلال این است که ماهیت - به خودی خود - نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، برای آنکه بتوانیم یک واقعیتِ خارجی را بنمایانیم باید از قضیه‌ای استفاده کنیم که در آن مفهوم وجود باشد. و اینکه گفته‌اند ماهیت آن‌گاه که به جاعل (ایجاد کننده) انتساب یابد، واقعیتِ خارجی می‌یابد و به همین جهت اصالت دارد، نادرست می‌باشد؛ زیرا انتسابی که ماهیت را تحقق دهد در گرو ایجاد (وجود بخشیدن) است، پس واقعیتِ ماهیت همان وجودی می‌باشد که به آن افاضه می‌گردد.

نقد و بررسی

این استدلال را از چند جهت نمی‌توان پذیرفت:

اشکال اول

اینکه گفته شده است «ماهیت از این نظر که ماهیت می‌باشد، جز خودش نیست و نه موجود است و نه معدوم» متفرع بر این است که برای ماهیت جایگاهی در یک عالمی فرض شود، آن‌گاه گفته شود که آن نه موجود است و نه معدوم.

قائلان به اصالتِ ماهیت، مفهوم ماهیت را اصل نمی‌دانند. این استدلال مبتنی بر این است که برای ماهیت، قرار و ثباتی بپذیریم و سپس بگوییم ماهیتی که در حد استواست، اقتضای وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالتِ ماهیت بر این باورند که آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهیت است. خدا آن را به جعل بسیط پدید آورده است (نه اینکه آنچه را در حد استوا ایجاد شده، بیرون آورد) حد استوایی وجود ندارد تا «مُخْرِج» لازم داشته باشد، بلکه از همان جعل بسیطِ ماهیت، وجود انتزاع می‌شود.

بنابراین جَعْل و ایجاد - در اینجا - بسیط (و مفاد کان تامّه) است و نه جَعل

مرکّب و چیزی را چیز دیگر ساختن (که مفاد کان ناقصه می‌باشد).

از این جعل (اینکه «خدا آتش را ایجاد کرد» ، «خدا انسان را آفرید») عقل و ذهن دو چیز را درمی‌یابد:

الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزیهٔ ذهنی درمی‌یابیم که در خارج حقایق مختلف‌اند و هر کدام متمایز از دیگری است (سیب غیر از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمایز می‌باشد و...) که این همان جهت ماهیتی است.

ب) از مجعول خارجی، ذهن، مفهوم ماهیت و مفهوم وجود را نیز انتزاع می‌کند که هیچ کدامشان اصیل نمی‌باشند، بلکه مفهوم ذهنی به شمار می‌روند.

به این ترتیب، رکن اساسی بُرهان اصالتِ وجود فرو می‌ریزد؛ زیرا حد استوایی وجود ندارد تا مُخرِج و بیرون آورنده‌ای لازم داشته باشد، و خدا اشیا را بی‌سابقه و پیشینه می‌آفریند و از «لا مِن شيء»، هست می‌کند و پدید می‌آورد و به محض جعل، بی‌درنگ، آنها در خارج تحقق می‌یابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزیه و تحلیل می‌کند و ماهیت و وجود به تصوُّر درمی‌آید.

اشکال دوم

اینکه گفته‌اند: «ماهیت از این حیث که ماهیت است، چیزی جز خودش نمی‌باشد، نه موجود است و نه معدوم؛ به این معنا که: ذاتِ ماهیت، نه اقتضا برای وجود دارد و نه اقتضای عدم را دارا می‌باشد»، در هر حالی (حتی پس از جعل) این معنا ثابت است.

بنابراین، حالت استوا همواره ثابت می‌باشد و براساس این معنا هرگز ماهیت از حالِ استوا بیرون نمی‌آید. قائلان به اصالتِ وجود می‌گویند: ماهیت در حد استواست، مُخرِج لازم دارد و این مُخرِج، ماهیتِ دیگری نمی‌تواند باشد (زیرا آن هم مانند ماهیت اول است) مُخرِجِ ماهیت از حد استوا «وجود» است، و همین مُخرِج - که «وجود» است - اَوْلی است که اصل باشد. و در حد استوا بودن

ماهیت به این معناست که در ذاتِ خودش اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشکال دوم بر این سخنِ اخیر این است که با این بیان که: ذاتِ شیء، خودش می‌باشد، هیچ ذاتی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را دارا می‌باشد؛ زیرا اگر اقتضای وجود را می‌داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضای عدم را می‌داشت «ممتنع الوجود» می‌گشت.

بنابراین، ذات شیء هیچ اقتضائی را ندارد، اگر علتی پدید آید موجود می‌شود وگرنه همچنان بی‌اقتضا می‌ماند، پس از جعل جاعل نیز در ذات ماهیت تغییری پدید نمی‌آید[1] و با توجه به این معنا«ماهیت»هرگز از حد استوا بیرون نمی‌آید.

بر این اساس، نیاز به «مُخرِج» (چیزی که ذات ماهیت را از حالت استوا بیرون آورد) بی‌معناست و «مُخرِج» موضوعیّت نمی‌یابد؛ زیرا امکان خروج ذاتِ ماهیت از حالتِ استوا وجود ندارد.

اشکال سوم

اشکال سوم بر این استدلال این است که:

مفهوم ماهیت مانند مفهوم وجود (چنان‌که پیداست) اصل نمی‌باشد، بلکه مراد از اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود، این است که آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهیت است یا مصداق وجود؟

اگر قائل شویم که جاعل، شیء (آب، آتش، سنگ...) را پدید آورد و این شیء (خارجی) مصداق ماهیت است و با جعل(ماهیت)، حمل وجود(بر ماهیت) تصحیح می‌شود (و می‌توان وجود را بر ماهیت حمل کرد) مانعی ندارد (و سخنی درست می‌باشد).

و این سخن که: «جاعل، مصداق وجود را جعل کرد» مانند این قول است که

---

۱. گرچه در این صورت، ماهیت، واجب بالغیر است، لیکن ذاتِ آن بدون نظر به علّت همچنان در حد استواست؛ اقتضای وجود و عدم را ندارد.

بگوییم: «جاعل مصداق ماهیت را جعل کرد» ، هر دوشان مصادره به مطلوب‌اند و آغاز کلام و بحث. توضیح این اشکال این است که: پس از آنکه جاعل شیء را جعل کرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهیت» تجزیه می‌کنیم. این دو مفهوم مثل هم‌اند، و با نظر به مصداقشان نیزِ مثل هم می‌باشند؛ یعنی نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.

پس بنابر اصالةالوجود مجعول نیز در ذاتش چنین است وگرنه، وجود آن واجب یا ممتنع می‌شد (گرچه به جهت واژهٔ «وجود» به ذهن می‌آید که وجود با حمل اولی ذاتی - حمل مفهوم بر مفهوم - نفی نشود).

حقیقت وجود و حقیقت ماهیت و اینکه آیا این شیء خارجی مصداق ماهیت است یا وجود، از آنجا که بحث در ممکن الوجود می‌باشد، اقتضای وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالتِ وجود، باید با صرف نظر از این سخن، استدلال بیاورند وگرنه در این جهت «وجود» و «ماهیت» مساوی‌اند؛ نهایت این است که اگر جاعل، واقعیات متکثر و متباین را جعل کرده باشد نتیجه، اصالتِ ماهیت است، و اگر جاعل، وجود را جعل کرده باشد، نتیجه، اصالت وجود است.

بنابراین، اینکه بگوییم: «جاعل، وجود را جعل کرد» یا بگوییم: «جاعل، ماهیت را جعل کرد» هر دو ادعاست؛ زیرا همان‌گونه که «ماهیت از این حیث که ماهیت است جز خودش نمی‌باشد، نه موجود است و نه معدوم» ، وجود نیز چنین است و نه به حمل اَوّلی ذاتی[1] و نه به حمل شایع صناعی،[2] اقتضای هستی یا نیستی را ندارد.

یعنی نه «ماهیتِ خارجی» اقتضای وجود و یا عدم را دارد و نه در «وجودِ

---

۱. درحمل اولی ذاتی،مفهوم برمفهوم حمل می‌شود؛ مانند«انسان، انسان است»،«ماهیّت،ماهیت است».

۲. در حمل شایع، مصداق خارجی مدّنظر می‌باشد؛ مانند «زید، انسان است»، «عالَم، حادث است».

خارجی» اقتضای وجود یا عدم است، چه بحث در ممکن الوجود مـی‌باشـد، و تـا علت پدید نیاید «شیء» هستی نمی‌یابد.

باری، با ژرف‌نگری می‌توان دریافت که استدلال‌های قائلان به اصالتِ وجـود، همه، مصادره به مطلوب است؛ یعنی نخست«اصالتِ وجود» را فرض کـرده‌انـد(و مسلم دانسته‌اند) وآنگاه برایش دلیل درست کرده‌اند، وهیچ کدام ازایـن دلایـل از نقص وخدشه تهی نیست.

بنابراین، اصل، اصالتِ ماهیت می‌باشد که واقعیتی اسـت انکـار ناپـذیر؛ زیـرا هر کس در جایی از جهان که متولد شود و به فرض اگر نـام اشـیا را نیـز ندانـد، درمی‌یابد که حقایق مختلف و متباینی در خارج وجود دارنـد کـه هـر کـدام از دیگری متمایز است، نه اینکه صرفِ «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعدۀ بسیط الحقیقه

مهم‌ترین مسأله‌ای که بر اصالت وجود متفرع است، مـسألۀ «وحـدت وجـود» است.

از مبانی «وحدت وجود» قاعدۀ «بسیط الحقیقة کلُّ الأشیاء و لیس بشيء منها» می‌باشد. به این معنا که: حقیقت بسیط [خدای متعال] همه چیز است [بـی در نظـر گرفتن تعیّن و محدودیت و دیگر قیود] ، و هیچ کدام از آنها نمی‌باشد [با ملاحظۀ تعیُّنات] . براساس این قاعده، در جهان هستی تنها یـک حقیقـت وجـود دارد، و دیگر چیزها، همه، نمودهای اویند که تعیُّن یافته‌اند و به اشـکال مختلـف مـشاهده می‌شوند.

ملاصدرا در **آسفار** می‌نویسد:

إشارة إلي حال الوجوب و الإمکان:

اِعلَم أنَّ هذا الإنقسام انّما هو من حیث الإمتیاز بـین الوجـود و الماهیـة، و

التغايُر بين جهة الربوبيَّة و العبوديَّة. و أما مِن حيث سِنخ الوجود الصرف و الوحدة الحقيقيَّة، فلا وجوبَ بالغير حتّي يَتَّصِفُ الموصوفُ به بالإمكان بحسب الذات؛ إذ كلُّ ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات، و قد اَحاطَه الإمكانُ الناشئ مِن امتياز تعيُّن مِن تعيُّناتِ الوجود عن نفس حقيقته.

و بالجمله، منشأ عروض الإمكان، هو نحوٌ مِن أنحاء الملاحظة العلميَّة، باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية؛[1]

اشاره‌ای به حال وجوب و امکان:

بدان که این تقسیم از حیث تمایز میانِ وجود و ماهیت و مغایرت میانِ جهت ربوبیّت و عبودیّت است.

و اما از نظر سنخ وجودِ صرف و وحدت حقیقی، وجوب غیری وجود ندارد تا اینکه «موصوف‌به» به حسب ذات، به امکان توصیف شود.

زیرا هر آنچه واجب بالغیر است، ممکن ذاتی می‌باشد و امکانِ ناشی از امتیازِ تعیُّنی از تعیُّناتِ وجود از نفس حقیقت وجود، او را در برگرفته است.

چکیدهٔ سخن آن است که: منشأ عارض شدن امکان، گونه‌ای از انواع ملاحظهٔ علمی است به اعتبار جهت این ملاحظهٔ تفصیلی.

ملاصدرا در این سخن، اذعان می کند که:

اینکه گفته می‌شود«واجب است»، «ممکن است»، در رابطه با وجود و ماهیت می‌باشد؛ یعنی جنبهٔ وجودی هرچیزی واجب است و جنبهٔ ماهوی‌اش اعتباری و ممکن. و به لحاظ تغایر میان جهت ربوبیت (جهت وجودی) و جهت عبودیت (جهت ماهوی) می‌باشد.

از نظر وجودی، وجوب بالغیری نیست تا به امکان وصف شود؛ زیرا اگر چیزی واجب غیری شود باید ممکن ذاتی باشد درحالی که «وجود» ممکن بالذات نیست.

---

۱. اَسفار اربعه ۲: ۳۱۱ ـ ۳۱۲.

امکان، از جهت تعیُّن و تطوُّر انتزاع شده است که امری اعتباری می‌باشد.

از حقیقت وجود، تعیُّنی سرزده است که با وصف تعیُّن امری اعتباری می‌باشد وگرنه جهت وجودی، خودش هست، وجوب به غیر ندارد.

اینکه می‌گوییم «امکان» از نظر ملاحظهٔ علمی این واژه را می‌آوریم نه اینکه در خارج امکانی باشد، و به جهت ملاحظهٔ تفصیلی (و اینکه حقیقت واجب، به تعینات زیادی متعیُّن شده است) تعبیر ممکن را می‌آوریم.

پس با ملاحظهٔ علمی و در عالَم ذهن «امکان» معنا پیدا می‌کند، به قول جامی:

بود اَعیانِ جهان بی چند و چون — ز امتیاز علمی و عینی مَصُون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت — نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
ناگهان در جنبش آمد بحر جود — جمله را در خود ز خود بی‌خود نمود
واجب و ممکن به هم ممتاز شد — رسم آیین دویی آغاز شد

باری، این ادعا که در جهان تنها یک حقیقت هست و دیگر چیزها - همه - تعیُّنات و تطوُّرات و شئونات اویند، ادّعای گزافی است که عقل و فطرت و وجدان آن را برنمی‌تابد و اگر معنای وحدت وجود این باشد، پذیرفتنی نیست.

و هرگاه قائل شویم که وجودات متباین‌اند و آنچه در خارج هست وجود خاص می‌باشد نه وجود مطلق (زیرا وجود مطلق - به معنای هستی - مفهوم ذهنی است و در خارج وجود خاص؛ مانند وجود آب، وجود سنگ، ... تحقق دارد) در این صورت، وجودات خاص با هم متباین‌اند و جایی برای طرح وحدت وجود باقی نمی‌ماند.

حال اگر مسئله مراتب وجود مطرح شود و از مراتب تطوُّرِ وجود واحد سخن به میان آید و بگوییم وجود ـ مانند نور ـ دارای مراتبی هست و قوت و ضعف دارد، در این حالت نیز قاعدهٔ «حقیقت بسیط» عقیم می‌ماند؛ زیرا اگر مرتبهٔ ضعیف از مرتبهٔ قوی متمایز و جدا باشد و هر مرتبه دارای ویژگی‌های مختص به خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمی‌یابد.

افزون بر این، وحدت تشکیکی بنیان درستی ندارد؛ زیرا اگر قایل شویم همهٔ مراتب (مرتبهٔ ضعیف تا مرتبهٔ بی‌نهایت) هم‌سنخ‌اند و اشتراک در حقیقت [وجود] دارند، در این صورت در همهٔ مراتب، وجوبِ وجود حاکم است (و این وجوب ذاتی است نه غیری) و دیگر ممکن الوجودی نخواهد بود. چون اگر بگوییم ذات مرتبهٔ ضعیف وجود لا اقتضا می‌باشد (نه وجوبِ وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اینکه این مرتبهٔ ضعیف (یعنی ممکن) با مرتبهٔ قوی هم‌سنخ‌اند باید بپذیریم که در یک سنخ هم وجوبِ وجود است و هم عدمِ آن، و این تناقضی آشکار می‌باشد.

به همین جهت است که گروهی بر این باورند که تشکیک در وجود، با ممکن الوجود سازگار در نمی‌آید و از این روست که وحدتِ اطلاقی (و نه وحدت تشکیکی) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، این گونه سخنان مردود است؛ زیرا هر یک از موجودات، جداگانه، در خارج واقعیت دارند و تغییر پیدا می‌کنند و زوال می‌یابند، و از این‌رو نمی‌توانند قائم به ذات باشند؛ زیرا آن که قائم به ذات است و وجوبِ وجود دارد، تغییر نمی‌پذیرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجدان، نیز این امر روشن است. انسان به روشنی درمی‌یابد که خود او و دیگر اشیا همه آکنده از فقر و نیازند و این معنا با قائم به ذات نمی‌سازد.

و از نظر نقلی نیز، قرآن و احادیث و معارفی که در ادعیه آمده است به این حقیقت گویاست که حقیقتِ خالق از حقیقت مخلوق جدا و متباین می‌باشد. خدای متعال شیئی است نه چون دیگر اشیا، خدای تعالی قائم به ذات است و دیگر اشیا قائم به غیر (گرچه بر هر دو «شیء» اطلاق می‌شود) حتی عبارت «**أیکون لِغَیْرِك مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیسَ لَكَ حتی یکون هو المظهر لك**»[1] را که بعضی شاهد بر مبناشان گرفته‌اند

---

۱. دعای عرفه امام حسین علیه‌السلام ، بحارالأنوار ۶۴ : ۱۴۲ ؛ مفاتیح الجنان (محدث قمی).

برخلاف این مبنا دلالت دارد؛ زیرا معنای آن این است که:

خدایا، ظهوری را که تو داری هیچ چیز که غیر توست ندارد. پس غیری هست لکن آن غیر در برابر خدا ظهور نداشته و مُظهِر او نیست.

پیامدهای فاسد و ویران‌گری که این مبنا دارد نیز پوشیده نیست. آقای شیخ محمدتقی شریعت‌مداری در مقدمهٔ تقریرات شرح منظومه، این چنین می‌نگارند (ترجمه):

> در هیچ‌یک از آیات و روایات تعبیر وحدت و عینیت میان خدای متعال و خلقش یافت نمی‌شود، بلکه هر آنچه را آیات و روایات افاده می‌کنند معنای احاطه و معیّت با تحفُّظ بر مغایرت (میان خدا و خلق) است مانند این سخن خدای متعال که می‌فرماید: ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾[1] به راستی خدا بر هرچیزی احاطه دارد، و این آیه: ﴿إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾؛[2] همانا خدا بر کارهایی که می‌کنند محیط است... . پس خدای متعال وجود اشیا و اعمال و احاطه‌اش را بر آنها اثبات کرد. بنابراین، وحدت و عینیتی وجود ندارد.
>
> و اینکه در قرآن آمده است: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3]؛ او با شماست هر جا که باشید، و یا می‌فرماید: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[4]؛ هیچ سه نفری که نجوا کنند نیست مگر اینکه خدا چهارمی آنهاست و هیچ پنج نفری نمی‌باشد که درگوشی با هم سخن بگویند مگر اینکه خدا ششمی آنهاست، و هیچ کمتر و بیشتر از این اَعداد نمی‌باشد مگر اینکه خدا با آنان است هر کجا که باشند.

---

۱. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۲۶.

۲. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۲۰.

۳. سورهٔ حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۴. سورهٔ مجادله (۵۸) آیهٔ ۷.

این آیات دو تا بودن و مغایرت را ابطال نکرده است [هرچند کیفیت معیّت خدا با خلق و احاطهٔ او برای ما روشن نمی‌باشد و به کنه قیومیت او آگاه نیستیم].
و آنچه در زبان‌ها مشهور شده که «لامؤثر فی الوجود إلاّ الله» (مؤثری در وجود جز خدا نیست) آیه و حدیث نیست و اطلاق آن پذیرفتنی نمی‌باشد وگرنه اقتضا دارد که اختیاری بودن اَفعال بندگان نفی و سلب شود.
آنچه در نصوص آمده است:
«**لاحول و لاقوة إلّا بالله**» است و «**بحول الله و قوّته اَقومُ و اَقْعُدُ**»؛ به حول و قوّهٔ خدا برمی‌خیزم و می‌نشینم.
در این دو جمله، فعل و ترک برای بندگان به اختیار خود و به استمداد از حول و قوّهٔ خدا، اثبات شده است و [مستقیماً] به خدا مستند نمی‌باشد [تا بوی جبر از آن به مشام آید].[1]

از جمله پیامدهای فاسد قاعدهٔ «بسیط الحقیقه» این است که مسئله تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بی‌معنا می‌شود و فرستادن پیامبران و فروآوردن کتاب‌های آسمانی، کاری بیهوده می‌گردد.

و این گونه است که صاحب تفسیر بیان السعاده، در ذیل آیهٔ ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾[2]؛ و خدای تو حکم کرد که جز او را نپرستید، بیان می‌دارد که شیطان‌پرستان و آلت‌پرستان و فرج‌پرستان - همه - ناخودآگاه، خدا را می‌پرستند؛ زیرا همهٔ این چیزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اویند:

و لمّا كان أجزاء العالم مظاهر للهّ الواحد الأحد القهّار بحسب أسمائه اللّطفيّة و القهريّة كان عبادة الإنسان لايّ معبود كانت عبادة للهّ اختيارا أيضا... .
فالإنسان في عبادتها اختياراً للشّيطان كالإبليسيّة و للجنّ كالكهنة و تابعي

1. تقریرات شرح منظومه ۱: ۱۶.
2. سورهٔ اسراء (۱۷) آیهٔ ۲۳.

الجنّ و للعناصر کالزّردشتیّة و عابدی الماء و الهواء و الأرض و للموالید کالوثنیّة و عابدی الأحجار و الأشجار و النّباتات کالسّامریّة و بعض الهنود الّذین یعبدون سائر الحیوانات، و کالجمشیدیّة و الفرعونیّة الّذین یعبدون الإنسان و یقرّون بالهیته و للکواکب کالصّابئة و للملائکة کأکثر الهنود و للّذکر و الفرج کبعض الهنود القائلین بعبادة ذکر الإنسان و فرجه، و کالبعض الآخر القائلین بعبادة ذکر مهادیو ملکا عظیما من الملائکة و فرج امرأته کلّهم عابدون لله من حیث لایشعرون،لانّ کلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه... .

لکن تلک العبادة لمّا لم تکن بأمر تکلیفیّ من الله لم یستحقّوا الأجر و الثّواب علیها بل استحقّوا العقوبة و العذاب؛[1]

چون اجزای عالم مظاهر خدای واحد، احد و قهّار بر حسب اسمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان برای هر معبودی که باشد اختیار عبادت خدا نیز هست... .

پس انسان در عبادت اختیاری که برای شیطان می‌کند مانند شیطان پرستها یا عبادتی که برای جنّ انجام می‌دهد مانند کاهنان و پیروان جنّ یا عبادت کنندهٔ عناصر مانند بعضی از زرتشتی‌ها یا آب و هوا و زمین، و موالیدپرست مانند و ثنی‌ها یا مانند سامری‌ها که سنگ و درخت و نباتات را می‌پرستند.

یا مانند پرستش حیوانات توسّط بعضی از هندوها، و مثل جمشیدی‌ها و فرعونیان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهیّت او داشتند، یا مثل بعضی از صابئی‌ها (ستاره پرستها) یا ملائکه پرست‌ها همانند بیشتر هندی‌ها و نیز برخی دیگر از هندوها که قایل بر پرستش ذَکَر و فَرْج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قایل بر پرستش ذکر «مهادیو» ملائکهٔ بزرگ و فرج زن او هستند

---

۱. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸.

همهٔ اینها، بدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می‌کنند، چون همهٔ معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسمای او هستند... . و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی‌شوند بلکه (این‌گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.



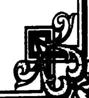

آیه ششم:
وَ مَا رَمَيْتَ...

قال الله تعالی:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

(سوره انفال (٨) آیة ١٧)

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان] پاشاندی، تو نیفشاندی، بلکه خدا افکند. (آری، خدا چنین کرد، تا کافران را شکست دهد) و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید. البته که خدا شنوای داناست.

این آیهٔ شریفه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجری) نازل شده است و چون این آیه دستاویزی برای برخی مکتب‌های انحرافی قرار گرفته است نظرات مختلفی را که دربارهٔ آن مطرح شده مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

دربارهٔ این آیه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

دیدگاه اول در مورد آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ و آیات و تعبیرات مشابه این است که: عملی معجزه‌آسا و غیر عادی تحقق یافت که از عهدهٔ عادی بشر بیرون بود؛ از این رو خداوند برای اینکه مسلمانان خود فریفته نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

دربارهٔ این آیهٔ شریفه در تفسیر قمی آمده است:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ﴾ اي أنزل الملائكة حتي قتلوهم ثم قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ يعني الحصي الذي حمله رسول الله ﷺ و رمي به في وجوه قريش و قال: شاهت الوجوه؛[1]

«شما آنان را نکشتید، لیکن خدا به قتلشان رساند» ؛ یعنی خدا ملائکه را فرستاد تا آنها را بکشند.

---

۱. تفسیر قمی۱: ۲۷۰ـ۲۷۱؛ تفسیربرهان۲: ۶۶۲، شمارهٔ۷؛ بحارالأنوار۱۹: ۲۴۳، شمارهٔ ۲.

«تو هنگامی که [ریگ] پاشاندی، آن را نپاشیدی، لیکن خدا پاشاند»؛ یعنی ریگ‌هایی را که رسول خدا ﷺ برداشت و آنها را سوی چهره‌های قریش پرتاب کرد و گفت: روهاتان زشت باد!

در این سخن تصریح شده است که پرتاب کننده شن‌ها به سمت کفّار قریش، رسول خدا ﷺ بود و به دعای آن حضرت خداوند عمل غیر عادی را - که از توان انسان‌های عادی خارج است - به شکل معجزه برای بندگانش ایجاد فرمود، وبرای اینکه مسلمین مغرور نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

کاروان کفار قریش با کالاهای فراوان و محافظانی اندک از شام باز می‌گشت، بعض از بزرگان عرب همراه کاروان بودند و ابوسفیان آن را رهبری می‌کرد.

پیامبر ﷺ به وسیلهٔ جبرئیل از این ماجرا آگاه شد و مسلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به کاروان از مدینه بیرون آمدند. ابوسفیان جریان را دریافت و ضمضم غِفاری را به مکه فرستاد تا قریش را به یاری فراخواند و خود از بیراهه سوی مکه روانه شد. پس از آنکه قریش از این جریان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهی به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئیل این خبر را به آگاهی پیامبر رساند، آن حضرت به اصحاب فرمود: «العیر أحبّ إلیکم أم النفیر؟» ملاقات کاروان برایتان دوست داشتنی‌تر است یا جنگ با کافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختیار کردند. شمار مسلمانان حاضر در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعدادی اندک زره و شمشیر داشتند. درحالی‌که شمار نفرات قریش با آمادگی کامل بین نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسلمانان در کنار پائین دره قرار گرفتند و کفار قریش در بالای آن، جایی که مسلمانان در آن مستقرّ شدند خاکش سست بود به گونه‌ای که انسان در آن

فرو می‌رفت و با زحمت می‌توانست راه برود.[۱]

در چنین وضعیتی که تناسب میان دو لشکر وجود نداشت و در برابر ضعف مسلمانان، کفار بسیار قوی و مجهّز بودند و با حساب عادی پیروزی کفّار قطعی انگاشته می‌شد، امدادهای غیبی خدابه یاری مسلمانان آمد وخداوند اراده کرد که پیامبرش را پیروز گرداند.

پیامبر ﷺ دعا کرد و سپس از امیرالمؤمنین علیه‌السلام یک مشت سنگ‌ریزه خواست، هنگامی که حضرت سنگ‌ریزه‌ها را به‌روی مشرکین پاشید، و درپی آن چشمان آنها پر از سنگ‌ریزه شد.

آن‌گاه پیامبر ﷺ فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روی‌هاتان زشت و سیاه باد!

این ریگ‌ها سبب شد که کافران به خود مشغول شوند و توان جنگیدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت یابند و پیروز گردند.[۲]

برای اینکه مسلمانان از پیروزی در این جنگ به نیروی جسمانی خود ننازند و همواره به یاد خدا باشند، خدا فرمود:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ مَـا رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾؛[۳]

شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت؛ و چون (ریگ به سویشان) افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

دقت در آیهٔ شریفه شکی باقی نمی‌گذارد که مراد از ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

---

۱. مواهب علیّه(کاشفی): ۳۷۵؛ منهج الصادقین ۴: ۱۷۲؛ حجةالتفاسیر(عبدالحجت بلاغی)۳: ۱۳. شرح حوادث جنگ بدر را در بحارالأنوار۱۹: ۲۱۵ـ ۲۲۹؛ تفسیرالکاشف(محمدجواد مغنیه)۲: ۴۶۱ـ۴۶۲ ببینید.

۲. تفسیر جوامع الجامع ۲: ۱۰.

۳. سورهٔ انفال (۸) آیهٔ ۱۷.

اللهَ رَمَی﴾ آن مشت ریگی است که رسول خداﷺ به طرف مشرکین پاشید، و منظور از «قتل» کشتار کفار به دست مسلمین است و ذیل آیهٔ شریفه که می‌فرماید: **﴿وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً﴾** (یعنی خداوند چنین کرد تا کافران را مغلوب کند و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید) دلالت دارد که سیاق آیه، سیاق منّت گذاری است و به همین جهت، عین آن عملی که از رسول خداﷺ نفی شده برایش اثبات شده است؛ اینکه می‌فرماید: «تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی».

از همهٔ این شواهد به دست می‌آید که منظور از جملهٔ **﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ...﴾** اثبات غیرعادی بودن داستان بدر است تا کسی نپندارد که شکست سخت کفار و غلبهٔ مسلمانان بر آنها به صورت عادی و طبیعی رخ داد! این خدای سبحان بود که به وسیلهٔ ملائکه‌ای که نازل فرمود مؤمنین را استوار و کفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ‌ریزه‌ها که رسول خداﷺ به سمتشان پاشید فراری‌شان داد، و مسلمانان را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان توانایی بخشید.

از این رو جا دارد که این پیروزی به خدای سبحان نسبت داده شود نه به مسلمانان. و این نسبت، منافاتی با اصل قضیه ـ که مسلمانان جنگیدند و پیامبرﷺ سنگ‌ریزه‌ها را سوی کفار پاشید ـ ندارد، و از ظاهر جملهٔ **﴿وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً﴾** استفاده می‌شود که ضمیر **﴿مِنْهُ﴾** به خدا برمی‌گردد و این جمله، هدف حاصل از این واقعه را بیان می‌کند، و جملهٔ مزبور، به مقدرّی محذوف معطوف است که اگر ظاهرش سازیم چنین می‌شود:

«إنّما فَعَلَ ذلك لِمصالح عظیمة و لیُبلِیَ الْمُؤمنینَ» ؛

اگر خداوند ایشان را کشت و سنگ‌ریزه به سویشان پاشید برای مصالحی بود که در نظر داشت، و برای این بود که مؤمنان را به نحو شایسته‌ای امتحان کند (اگر بلا به معنای امتحان و آزمایش باشد) و یا به مؤمنان نعمت شایسته‌ای ارزانی

دارد که همان نابودی دشمنان و اعتلای کلمۀ توحید به دست ایشان و بی‌نیاز شدن آنان با دست‌یابی به غنیمت می‌باشد.[۱]

نظر دوم

دیدگاه دوم این است که این تعبیرات، به جهت شدّت تَقرُّب نبیِّ اکـرم صلی الله علیه و آله و مجاهدین بدر و در رأس آنها امیرالمؤمنین علیه السلام به خداوند متعال است.

در قرآن آیاتی مشابه آیۀ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ وجـود دارد، مانند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾[۲]؛

کسانی که با تو بیعت می‌کنند [در حقیقت] تنها با خدا بیعت می‌کنند.

که در این آیه بیعت با پیامبر، بیعت با خـدا اعـلام شـده اسـت، و تعبیرهـای بسیاری در روایات هست که: دوستی اهل بیـت پیـامبر صلی الله علیه و آله دوسـتی خداسـت و دشمنی آنها دشمنی با خدا می‌باشد.[۳]

از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که گفت: شنیدم رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمود:

مَن أحَبَّنا فَقد أحَبَّ الله، ومَن أبغَضنا فَقدأبغَضَ الله، ومَن والانـا فَقـد والي الله، ومَن عادانا فَقدعادي الله، ومَن أطاعنا فَقدأطاعَ الله... ؛[۴]

هرکه ما را دوست بدارد خدا را دوست داشته است، هر که با ما کینه‌توزی کند با خدا کینه‌توزی کرده است، هر که ولایـت مـا را پـذیرا شـود ولایـت خـدا را

---

۱. المیزان ۹: ۳۸ - ۳۹ (با اندکی تلخیص).

۲. سورۀ فتح (۴۸) آیۀ ۱۰.

۳. این روایات در بسیاری از کتب روایی آمده است؛ از جمله نگاه کنید به: امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸ و ص ۷۰۲، حدیث ۹۶۱ ؛ تهذیب الأحکام۶ : ۱۰۱؛ امـالی شـیخ طوسی: ۳۰۹، حدیث ۶۲۳ ؛ فضائل الخمسة من الصحاح الستّة ۲ : ۲۰۰ ـ ۲۰۷.

۴. اَمالی صدوق: ۵۶۳ ، حدیث ۷۵۸؛ بحارالأنوار۲۷: ۸۸ ، حدیث ۳۸.

پذیرفته است، هر که با ما دشمنی ورزد با خدا دشمنی ورزیده است، هرکه ما را اطاعت کند خدا را فرمان برده است... .

و در زیارتِ جامعۀ کبیره می‌خوانیم:

و من أحبکم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله؛[1]

هر که شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر که به شما چنگ‌آویزد به خدا تمسّک کرده است.

آوردن این مفاهیم به دلیل شدّت تَقرُّب این بندگان به درگاه الهی است و این تعبیرات برای آشنا کردن مؤمنان به شأن و مقام والای نبوّت و ولایت می‌باشد.

نظر سوم

دیدگاه سوم نگاه غُلات و افراط‌گرایان است، آنها با توجّه به این آیه و آیات شبیه آن، قائل به مسئلۀ حلول شده‌اند و نظرشان این است که: خداوند متعال در وجود نبی اکرم ﷺ و ائمه ﷺ حلول کرده و وقتی پیامبر ﷺ سنگ‌ریزه‌ها را پرتاب نمود او پرتاب نکرد، بلکه در واقع خدا این سنگ‌ریزه‌ها را پرتاب نمود.

این نظریه به شدّت توسطِ ائمه ﷺ مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تکفیر شده‌اند.

اهل غلوّ به نوعی، اتحاد میان خدا و پیامبر و ائمۀ معصومین ﷺ قائل‌اند و می‌گویند خداوند در این ذوات مقدس حلول کرده است و استدلالشان به این قبیل آیات و روایات است.

در استدلال به این آیۀ شریفه می‌گویند:

از ﴿**وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ در می‌یابیم که «رامی» (پرتاب کنندۀ سنگ‌ریزه‌ها) خدا است و از آنجا که «رامی» در واقع پیامبر ﷺ بوده است، نتیجه می‌گیرند که

---

۱. من لایحضره الفقیه۲: ۶۱۳ ؛ تهذیب الاحکام ۶ : ۹۷ ؛ بحارالانوار ۹۹: ۱۲۹.

پیامبر خداست. جریانی دربارهٔ یکی از غُلات در کافی آمده است که بجاست در اینجا به آن اشاره شود. مالک بن عطیّه از بعض أصحاب امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که گفت: امام صادق علیه السلام خشمگین سوی ما آمد و فرمود:

إنّي خَرجتُ آنفاً في حاجَة فَتَعرَّضَ لي بَعضُ سُودانِ المَدينة، فَهَتفَ بي: لَبَّيكَ يا جعفر بن محمد لَبَّيكَ! فَرجعتُ عَودِي عَلي بَدئي إلي مَنزِلي خائفاً ذَعِراً مِمّا قالَ، حتّي سَجدتُ في مَسجدي لِرَبـّي و عَفَّرتُ لَه وَجهي و ذَلَّلتُ لَه نَفسي و بَرئتُ إليه مِمّا هَتفَ بي؛ وَلو أنَّ عيسي ابنَ مريم عَدا ما قالَ اللهُ فيه، إذاً لَصَمَّ صَمّاً لايَسمَعُ بَعدَه أبداً، و عَمِيَ عَمِيّ لايُبصِرُ بَعدَه أبداً، و خَرِسَ خَرساً لايَتكلَّمُ بَعدَه أبداً، ثُمَّ قالَ: لَعنَ اللهُ أبا الخطاب و قَتلَه بِالحَديد![1]

اندکی پیش برای حاجتی از منزل خارج شدم که یکی از سیاهان مدینه رو به من آورد و فریاد زد: «لبَّیک، لبَّیک» (آماده‌ام ای خدای من، گوش به فرمانم) پس بی‌درنگ به منزل بازگشتم و از گفتهٔ او ترسان و هراسان بودم تا اینکه در سجده‌گاهم برای پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاک مالیدم و خویش را ناچیز انگاشتم و از خطابی که آن شخص به من کرده بود بیزاری جستم. اگر عیسی بن مریم از آنچه خدا درباره‌اش گفته است (که او بنده و فرستادهٔ خداست) پافراتر گذارد، چنان کر شود که دیگر چیزی نشنود و چنان کور گردد که هرگز چیزی را نبیند و به گونه‌ای لال شود که پس از آن هرگز لب به سخن نگشاید. سپس امام علیه السلام فرمود: خدا ابوخطاب[2] را لعنت کند و او را با آهن (شمشیر) بکشد.

---

۱. روضه کافی۸ : ۲۲۵ ـ ۲۲۶ ، روایت ۲۸۶ ؛ بحارالأنوار۲۵ : ۳۲۱، حدیث ۹۰.

۲. نام ابوخطاب، محمد بن مقلاص است که از غلو کنندگان بود و اعتقاد داشت که جعفر بن محمد خداست، و پیروانش را به این امر فرامی‌خواند، روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و ائمهٔ بعد از آن حضرت در نکوهش و لعن وی وارد شده است (شرح اصول کافی - مازندرانی - ۱۲: ۳۰۲ ؛ قاموس الرجال۹ : ۵۹۴ ـ ۶۰۱).

گروهی در عصر امام صادق ﷺ بودند که رئیسشان ابوالخطاب بود و این شخص مکتب غلو را ترویج می کرد. فردی که به امام صادق ﷺ برخورد کرد از همین مکتب بود چشمش که به آن حضرت افتاد درست مثل اینکه حاجیان خدا را می‌خوانند و «لبیک لبیک» می گویند، این ذکر را بر زبان آورد.

امام ﷺ دریافت که نمی‌تواند او را از این کار باز دارد و راه درست را به او بیاموزد، از این رو به خانه آمد و به عبادت خدا پرداخت. سپس حضرت به صراحت این گونه عقاید را رد کرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدی را برای ابوالخطاب - که مروّج این فرقه بود - از خدا خواست.

بیان شیخ طوسی

براساس بیان شیخ طوسی رحمه الله در تفسیر تبیان[1] سه اشکال کلی به کسانی که قائل‌اند پیامبر گرامی ﷺ خدا می‌باشد و به آیهٔ ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ تمسک کرده‌اند، وارد است:

اشکال اول

اگر پیامبر به دلیل ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ خدا باشد در اینجا یک تناقض لازم می‌آید؛ زیرا خطاب به پیامبر است که تو «رَمی» نکردی، پس اگر او خدا باشد، خطاب به کی متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پیامبر متوجه است پس او خدا نیست.

اشکال دوم

اگر بگوئید: پیامبر خداست، به گونه‌ای دیگر تناقض پیش می‌آید و آن این است که: اگر پیامبر خداست، در قسمت اول آیه، نفی «رَمی» شده از خدا؛ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ حال آنکه در قسمت بعد آیه می‌فرماید: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ که

---

۱. تبیان ۵ : ۹۳.

اثبات «رَمی» برای خداست و این، موجب تناقض است؛ زیرا در ابتدا از خدا نفی «رَمی» شده و بعد برای خدا اثبات «رَمی» شده است.

و در جای خودش ثابت است که تناقض باطل است پس این ادعا به‌طور قطع باطل می‌باشد.

اشکال سوم

ادله عقلی دلالت دارد که خدا جسم نیست و در جسمی حلول نکرده است، پس سخن کسی که می گوید: «خدا در پیامبر حلول کرده است» باطل است.

زیرا پیامبری که جسم و محدود است چگونه می تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود[1] و خواه بنابر نظر غلات که قائل به حلول هستند) زیرا اگر این وجودات - که می‌گوئید خداست - همان واجب الوجود باشد لازمهٔ این حرف، انکار ممکن الوجود می‌باشد و به بداهت عقلی درجای خودش ثابت است که این موجودات، نیازمندند وتغیُّر می‌پذیرند.

این حوادث و تغییرات، همه نیازشان را نشان می‌دهد. این ممکن الوجود است که نیازمند می‌باشد و مخالفت با این امر، مخالفت با یک امر بدیهی است.

اگر گفته شود: ما ممکن الوجود بودن اینها را انکار نمی‌کنیم، می‌گوییم: معنای واقعی ممکن الوجود این است که وجوب وجود ندارد. هر یک از این دو نمی‌تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمهٔ قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در یک حقیقت است و ثابت است که این امر، مخالف ادلّه عقلیه است.

نظر چهارم

گروه دیگر از این آیه و دیگر آیات مشابه در جهت مبانی خودشان استفاده کرده‌اند و گفته‌اند از این آیه می‌توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که

---

۱. که عبارات ایشان در نظر چهارم خواهد آمد.

وجود پیامبر ﷺ ، بلکه همهٔ موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاقی که عرفا به آن قائل‌اند و می‌گویند: یک وجود در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود خداست که تطوّر یافته و به اطوار و شئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دریا که در حقیقت، موج همان دریاست.

یا به نحو وحدت وجود تشکیکی که فلاسفه قائل‌اند و می‌گویند: برای وجود مراتب و درجاتی است، و هر درجه‌ای غیر از درجهٔ دیگر است. اما همهٔ این مراتب و درجات در حقیقت یکی‌اند و آن خداست؛ یعنی در حقیقت تمام مراتب وجود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اینجا بجاست به بیانات عجیب و غریب قائلان به وحدت وجود و نحوهٔ برداشت آنها از آیه اشاره کنیم:

در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم آمده است:

> قیصری می‌گوید: به ظاهر گمان می‌کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است.... .
>
> دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ چشم ادراک نمی‌کند جز صورت محمدیه ﷺ را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمدیّه ثابت است و حال اینکه صورت محمدیه ﷺ آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط (واسطه) قرار داد که گفت: ﴿**إِذْ رَمَيْتَ**﴾ و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت: رامی، الله تعالی است در صورت محمدیّه ﷺ و لابد باید بدان ایمان داشت؛ یعنی و چاره‌ای جز ایمان بدان نیست....

آن‌گاه شعری را ـ به عنوان دلیل ـ می‌آورد:

گرچه تیر از کمان همی گذرد   از کماندار بیند اهل خرد

و بعد می‌گوید:

ایمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی.[1]

دیدگاه میرزا علی همدانی

در کتاب ممد الهمم، از رسالهٔ وجودیهٔ میرزا علی همدانی ـ که او را از اعاظم عرفای کاملین مکمّلین می‌داند ـ چنین نقل شده است:

... و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات که مخبر از این حال، کریمهٔ ﴿**وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی**﴾ می‌باشد و کریمهٔ ﴿**إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ إِنَّمَا یُبَایِعُونَ اللهَ یَدُ اللهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ**﴾[2]
و کریمهٔ ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن یَشَاءَ اللهُ**﴾[3] و حدیث شریف قدسی که «**لایزال العبد یتقرب إليَّ بالنوافل حتّي أحبّه فإذا أحببتُه کنتُ سمعه الذي یسمع به، و بصره الذي یبصره به، و لسانه الذی ینطق به، ویده التي یبطش بها، إن دعاني أجبتُه وإن سئلني أعطیتُه**»[4] و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طائفه را، که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

---

۱. ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲. سورهٔ فتح (۴۸) آیهٔ ۱۰.

۳. سورهٔ انسان (۷۶) آیهٔ ۳۰.

۴. پیوسته بنده‌ام با نافله‌ها و مستحبات به من تقرُّب می‌جوید تا اینکه دوستش بدارم، و آن‌گاه که او را دوست بدارم، من گوش او می‌شوم که به آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که به آن می‌بیند و زبان او می شوم که به آن سخن می گوید و دست او که به آن از خود دفاع کند. اگر مرا بخواند اجابتش کنم و اگر از من بخواهد عطایش نمایم؛ (اصول کافی۲ : ۳۵۲، حدیث ۷، با اندکی تفاوت).

ای آنکه حدوث و قِدَمَت اوست همه

سرمایهٔ شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود درنگری

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه[۱]

بطلان این قول به اندازه‌ای روشن است که نیازی به استدلال و ارائهٔ ادلّهٔ عقلی و نقلی ندارد؛ چراکه هر صاحب عقل سلیمی می‌تواند حتی بدون مراجعه به تفاسیر و بیانات بزرگان، مفهوم این آیات را دریابد، که امر عظیمی در این جنگ روی داد وخداوند برمسلمانان منّت گذاشت و پیروزی را نصیبشان ساخت.

با وجود این، می‌بینیم که قائلان به وحدت وجود از این گونه آیات و روایات برداشت‌های نادرست دارند.

این قبیل افکار و اعتقادات باطل ناشی از اندیشه‌ها و مبانی باطلی است که اینان برگزیده‌اند و در راستای تطبیق مبانی باطلشان با اصول صحیح اعتقادی ناگزیر از این توجیهات و کجروی‌ها شده‌اند.

نظر پنجم (قائلین به جبر):

این طائفه نیز جهت اثبات نظریهٔ خود، در ارائهٔ ادلّهٔ نقلیه، متمسّک به آیهٔ مذکور شده‌اند.

تقریر استدلال: خدای متعال قتل صادر از مؤمنین را از نفس آنها نفی نموده و قتال را به خود نسبت می‌دهد و همچنین اسناد پرتاب و افکندن شن‌ریزه‌های صادر از پیامبر را از آن حضرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از این سلب و اسناد ظاهر می‌شود که انسان تنها محل ظهور فعل خدای تعالی است که در این مورد خاص (به دست پیامبر و مؤمنین) رخ داده و فاعل حقیقی نیست، مگر خدای سبحان.

---

۱. ممد الهمم (شرح فصوص الحکم) : ۱۸۹ ـ ۱۹۰.

پاسخ: بنابر نظریهٔ جبریون، تمامی افعال صادره از جمیع مردمان (انسان‌ها) منسوب به خداوند است و در این جهت هیچ فعلی با فعل دیگر و هیچ فاعلی با فاعلی دیگر فرق ندارد تا بشود بعض افعال را به غیر او نسبت داد و حال آنکه مستفاد از آیهٔ کریمه، وجود خصوصیّتی است که در قتال مؤمنین در جنگ بدر انجام گرفت و در تلاش کفّار نبود و همچنین در پرتابی که توسط پیامبر در این جنگ رخ داد خصوصیّتی از آیه استفاده می‌شود که در پرتاب‌های دیگر و افعال دیگر آن حضرت و در سایر جنگ‌های ایشان رخ ننمود.

و وجود این خصوصیّت سبب شد که فعل (نبی اکرم ﷺ و مؤمنین) در این واقعه به خدای تعالی اسناد داده شود و از پیامبر و مؤمنین سلب گردد، و اگر مقصود در آیهٔ مبارکه نفی اسناد هر فعلی از هر فاعلی و نسبتش به خدای متعال بود، دیگر اختصاص آن به قتل و رمی مذکور در آیه وجهی نداشت، بلکه می‌بایست جمیع افعال را از مخلوق نفی و به خدا نسبت داد. و با دقّت نظر در آیهٔ کریمه و تفسیر و شأن نزول آن درمی‌یابیم که آیه در مقام امتنان خدای منّان بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنایت خاص الهی نسبت به رسول خدا ﷺ و مسلمین در غزوهٔ بدر است.

آن‌گاه که اصحاب رسول خدا ﷺ از کثرت جمعیت قریش به فزع آمدند، به پیشگاه ربوبی تضرع و استغاثه نمودند؛ خدای متعال فرمود:

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[1]؛

(به خاطر بیاورید) زمانی را(که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان کمک می‌خواستید؛ و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یکهزار از فرشتگان،که پشت سرهم فرود می‌آیند، یاری می کنم.

---

۱. سورهٔ انفال (۸) آیهٔ ۹.

آن‌گاه خدای سبحان فرشتگانش را جهت یاری مؤمنین فرستاد تا اینکه بر دشمن ـ علی‌رغم کمی تعداد و ضعفشان و با توجه به زیادی افراد دشمن و نیرومندی آنها ـ پیروزشان فرمود و همچنین خداوند بر پیامبرش منّت نهاد، آن‌گاه که کفّی از سنگ‌ریزه‌ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدی از قریش باقی نماند مگر اینکه پُر شد چشمانشان از شن‌ریزه، و واضح است که این قتل و این پرتاب در طاقت بشر نیست بلکه این خداست که این معجزات را به خاطر اثبات نبوّت فرستاده‌اش و یاری دینش ظاهر ساخت.

خلاصهٔ کلام

فرق بین افعال عادیِ صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدی پوشیده نیست. رمی در آیه از معجزات پیامبر ﷺ است که اسناد داده شده به خداوند و محل کلام در افعال عادی انسان‌هاست که همه به اختیار خود انجام می‌دهند، نه معجزات، و البته پاسخی غیر این پاسخ در جای خود گفته شده است.[۱]

اگر بخواهیم به دنبال ریشه و اصل اشکالی که به این دسته از افراد وارد است باشیم و بخواهیم مشکل را از پایه و اساس حل کنیم باید بگوییم: اساس حرکت‌های صحیح و تکامل انسان‌ها عقل است. با عقل می‌توان حق را از باطل تشخیص داد و به وسیله آن خدا و پیامبر را شناخت و به وحی رسید و به وسیلهٔ تعقّل می‌توانیم در مسائل مختلف از وحی استفاده کنیم.

همین عقل می‌گوید چون وحی کلام خداوند است هرگز خطائی در آن راه پیدا نمی‌کند پس باید رهنمودهای وحیانی را بر هر گفته‌ای مقدّم داشت و ما هرگز موردی را در وحی سراغ نداریم که با عقل بیّن مخالفت داشته باشد و آنجائی را هم که عقول ضعیف آن را درک نمی‌کند ناشی از ضعفی است که به

---

۱. سدالمفر علی القائل بالقدر (نقد مقالهٔ جبر و تفویض) : ۲۴۱.

خود ما مربوط است و این موارد هم توسط خـود قـرآن کـریم و روایـات ائمـهٔ معصومین ﷺ واضح شده است.

در مواردی همچون ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1] و ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾[2] باید به سراغ مفسّرین واقعی ـ که ائمهٔ معصومین ﷺ هستند ـ برویم و اگر در این موارد سـراغ بعض رجال مکاتب را بگیریم پیوسته در معرض سقوط و هلاکتیم از این روسـت که امام کاظم ﷺ می‌فرماید:

مَن دَخلَ في الإيمانِ بعلم ثَبتَ فيه، و نَفعَه إيمانُه، و مَن دَخلَ فيه بغَـير علـم خَرجَ منه كما دخل فيه؛[3]

هرکس با علمی پایدار در ایمان درآید ایمـانش او را سـود مـی‌بخـشد، و هـر کـه بی‌علم(و آگاهی درست) وارد عرصهٔ ایمان شود [در آن پایدار نمی‌مانـد] و همـان گونه که[ناآگاهانه ایمان را پذیرفت] ازحیطهٔ ایمان بیرون می‌رود.

و نیز آن حضرت می‌فرماید:

مَن أخذَ دينَه مِن كتاب الله و سُنَّة نَبيّه ﷺ زالتِ الجْبالُ قَبلَ أن يَزُولَ و مَـن أخذَ دينَه مِن أفواه الرِّجال رَدَّتْـه الرِّجال؛[4]

کسی که دینش را از کتاب خدا و سنّت پیامبر ﷺ دریافت کند (آنچنان در دین و عقیده‌اش استوار باشد) که کوه‌ها فرو ریزند قبل از آنکه لغزشی در دین [و ایمان] او پدید آید، و کسی که دینش را از زبان و افکار و آرای بشری بگیـرد، دیگـران آن (دین و عقیده) را رد کرده (از او بگیرند).

---

۱. سورهٔ حجر (۱۵) آیهٔ ۲۹.

۲. سورهٔ فجر (۸۹) آیهٔ ۲۲.

۳. اصول کافی ۱: ۷ (خطبهٔ کتاب).

۴. همان.

پس اگر انسان از آرای بشری (غیر الهی) افکارش را پُر سازد و از ایــن و آن، مطالب را اخذ کند با تغییر رأی آنان افکارش تغییر یابد و اگر دین را از قــرآن و حدیث بگیرد کوه‌ها تکان بخورد و این فرد در عقیده‌اش استوار بماند.




آیه هفتم:
وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

قال الله تعالى:

﴿وَ لِلَّـهِ الْـمَشْرِقُ وَ الْـمَغْرِبُ
فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَليم﴾

سوره بقره (۲) آیة ۱۱۵.

مشرق و مغرب از آنِ خداست، پس به هرسو رو کنید، آنجا، سوی خداست؛ به راستی خدا [رحمت و قدرتش] فراگیر (یا بی نیاز) داناست.




در آیه‌ای از قرآن کریم می‌خوانیم:

﴿کلُ شیَءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾[1]؛

هرچیزی نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نیز آمده است:

﴿وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْـجَلالِ وَ الْإِكْرام﴾[2]؛

(هرآنچه هست فانی می‌شود و تنها) وجه پروردگارت که صاحب شکوه و عظمت است باقی می‌ماند.

واژهٔ «وجه» در آیات دیگر نیز به کار رفته است که آیات زیر از آن جمله‌اند:

﴿وَ ما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ الله﴾[3]؛

و انفاق نمی‌کنید مگر برای خشنودیِ خدا (و تقرُّب به او).

﴿وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُریدُونَ وَجْهَ الله﴾[4]؛

و زکاتی را که می‌پردازید (و به آن) وجه خدا (و خشنودیِ او) را قصد می‌کنید.

﴿وَ الَّذینَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾[5]؛

---

۱. سورهٔ قصص (۲۸) آیهٔ ۸۸ .

۲. سورهٔ الرحمن (۵۵) آیهٔ ۲۷.

۳. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۲۷۲.

۴. سورهٔ روم (۳۰) آیهٔ ۳۹.

۵. سورهٔ رعد (۱۳) آیهٔ ۲۲.

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند.

﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾[۱]؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام می‌کنیم.

﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾[۲]؛

برای هیچ کسی نزد او نعمتی نیست که پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و جلب رضای) پروردگارش که بلند مرتبه است.

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾[۳]؛

شکیبایی پیشه کن با کسانی که صبحگاهان و شبان‌گاهان پروردگارشان را می‌خوانند و وجه (و رضای) او را می‌طلبند.

با توجه به سیاق آیات فوق، در معنای واژهٔ «وجه» اختلافی به نظر نمی‌رسد، به همین جهت در اینجا فقط به بحث و بررسی واژهٔ «وجه» در آیهٔ مورد نظر (۱۱۵ بقره) که محل بحث است و آیهٔ ۸۸ قصص ـ که در آینده بحث خواهیم کرد ـ می‌پردازیم.

بررسی واژه‌ها

در این آیه، دو واژه، شایان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشرق و مغرب به لحاظ طول و عرض جغرافیایی است و در ادبیات عرب اسم زمان و مکان است. یعنی مکان طلوع و غروب خورشید از نظر دید انسان و از آنجا که هر نقطه از زمین دارای طول و عرض جغرافیایی خاص است و با توجه به اینکه زمین کُروی است و در عین حال به دور خود می‌چرخد پس هرجایی مشرق

---

۱. سورهٔ انسان (۷۶) آیهٔ ۹.

۲. سورهٔ لیل (۹۲) آیهٔ ۱۹ - ۲۰.

۳. سورهٔ کهف (۱۸) آیهٔ ۲۸.

و مغرب ویژهٔ خود را دارا می‌باشد این از نظر مکان، و اما از نظر زمان، گردش کرهٔ زمین به دور خورشید با توجه به انحنای محور زمین سبب می‌شود که خورشید هر روز از سال از نقطه‌ای طلوع و در نقطهٔ دیگری غروب نماید به طوری که مشرق و مغرب هر روز با روز قبل متفاوت است و به همین جهت، در قرآن این واژه به صورت‌های مفرد، تثنیه و جمع به کار گرفته شده است.

اما مفرد، همین آیهٔ مورد بحث:

﴿وَ لِلَّـهِ الْـمَشْرِقُ وَ الْـمَغْرِبُ﴾[1]

و اما تثنیه، همچون آیهٔ:

﴿رَبُّ الْـمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْـمَغْرِبَيْنِ﴾[2]

که ممکن است اشاره به دو مشرق و دو مغرب ممتاز در دورهٔ سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجَدی (آغاز زمستان)[3]، و یا مشرق و مغرب اعتدالی در اول بهار و اول پاییز که شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آیهٔ:

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْـمَشَارِقِ وَالْـمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾[4]

پس می‌توان گفت در آیهٔ مورد بحث جنس مشرق و مغرب اراده شده است و از سوی دیگر ظهور عرفی این واژه در بسیاری از موارد در این است که بر سبیل نمونه و مثال ذکر شود چنان‌که موارد استعمال آن در قرآن و حدیث شاهد بر آن است از جمله در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۴۲ همین تعبیر ﴿لِلَّـهِ الْـمَشْرِقُ وَ الْـمَغْرِبُ﴾ به

---

۱. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۱۵.

۲. سورهٔ الرحمن (۵۵) آیهٔ ۱۷.

۳. چنانچه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است. رجوع کنید به: احتجاج طبرسی: ۳۸۶؛ بحارالانوار ۱۰: ۱۲۲؛ تفسیر صافی ۵: ۱۰۸.

۴. سورهٔ معارج (۷۰) آیهٔ ۴۰.

کار رفته است و حال آنکه مطلب مورد نظر در این آیه مسألهٔ مشرق و مغرب نیست بلکه تغییر قبلهٔ مسلمین از سمت بیت المقدس به سمت کعبهٔ معظمه می‌باشد و بیت المقدس در سمت شمال غربی و کعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احادیث شریفه هم این تعبیر مکرّر به کار رفته است از جمله:

امام باقر علیه السلام به دو نفر از مخالفین می‌فرماید:

شَرِّقا و غَرِّبا فَلاتَجِدان عِلْماً صَحیحاً إلّا شیئاً خَرج مِن عِنْدِنَا أهل البیت؛[1]

به مشرق روید و به مغرب روید (روشن است که منظور این است که به هر جا روید) علم درستی ـ جز آنچه از ما خانواده تراوش کرده ـ پیدا نکنید.

بنابراین، ممکن است گفته شود مقصود از این تعبیر در آیهٔ مورد بحث این است که خداوند متعال به هرجهت ومکانی محیط می‌باشد و هیچ سمت و جهتی از ملک و سلطنت او خارج نیست.

تولیه

این واژه از اَضداد است و به معنای «اِقبال» (روی آوردن) و «اِدبار» (پشت کردن و روی برتافتن) هر دو آمده است، و از مواردی که این واژه به معنای ادبار و پشت کردن آمده، این آیهٔ شریفه است:

﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾[2]

و از کلام راغب در مفردات استفاده می‌شود که وقتی تولّی متعدی به نفس باشد یعنی بدون حرف جرّ، مفعول بگیرد معنای قرب و نزدیکی می‌دهد، و زمانی که به وسیلهٔ حرف جرّ متعدی شود(لفظاً یا تقدیراً) معنای اعراض و دوری را دربر دارد.[3]

---

۱. اصول کافی ۱: ۳۹۹، حدیث ۳.

۲. سورهٔ کهف (۱۸) آیهٔ ۱۸.

۳. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۸۶

لیکن به قرینهٔ سیاق مشخص است که دراینجا، به معنای«روی آوردن» می‌باشد.

وجه

واژهٔ وجه، دارای معانی مختلف است:

در **فرهنگ معین** معنای آن چنین است:

وجه: چهره، صورت، راه، طریق، طریقه، روش، جانب، سوی ذاتِ شخص، قصد، نیت، آهنگ، صحیفه و ... .

در **آقرب الموارد** ذیل این ماده، می‌خوانیم:

وجه نخستین عضوی از بدن است که برای ناظران آشکار می‌شود، و به معنای جلوی هرچیزی است؛ گویند: «این وجه (و پیش) جامه است».

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر **مواهب الرحمن** وجه را این گونه معنا می کند:

الوجه مستقبل کل شيء و اشرفه و طریق الوصول إلیه، و یطلق علي الذات ایضاً؛[1]

وجه چهره‌گاه هرچیزی و اَشرف (بالاترین و با شرف‌ترین) آن است، و راه رسیدن به آن؛ و نیز بر ذاتِ [هرچیزی] اطلاق می‌شود.

در این تفسیر آمده است که: مقصود از «وجه» در این آیه، «توجُّه» می‌باشد ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ یعنی به هرکجا رو کنید، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.[2]

اینکه جایز است ﴿وَجْهُ اللهِ﴾ به معنای ذاتِ خدا دانسته شود، به این معناست که هرکجا انسان توجه کند خدا هست (نه اینکه آنچه را شخص توجه می کند، خودِ خدا باشد) و این گونه نیست که خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عکس.

---

۱. نگاه کنید به، مواهب الرحمن ۱ : ۳۹۴.

۲. همان: ۴۰۰.

البته ما ذات خدا را درک نمی‌کنیم چه آنکه فراتر ازحد فهم ما می‌باشد، تنها می‌بایست او را از حد تشبیه با دیگر موجودات و از حد تعطیل و نفی سیطره‌اش بر همه چیز، خارج سازیم.

در تفسیر **مجمع البیان** آمده است:

﴿فَثَمَّ﴾ أي فهناك ﴿وَجْهُ اللَّـه﴾ أي قبلة الله؛

هرکجا که رو کنید آنجا قبلهٔ خدا می‌باشد.

آنگاه می‌نویسد: «وجه» و«جهة» ـ مانند «وزن» و«زنة» ــ به معنای قبله است.[1]

روایات و تفاسیر

در روایات، مقصود از «وجه» در این آیات، چند گونه معنا شده است و اشکالی وجود ندارد که یک آیه، معانی مختلفی داشته باشد با این شرط که آن معنا خردپذیر باشد و با اصول وحیانی تنافی و ناسازگاری نیابد و در روایت معتبری آیه در معنای ویژه‌ای منحصر نشود.

در ذیل آیهٔ **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾**[2]؛ پس به هر سمتی رو کنید همان سمت و جهت سوی خداست، احادیثِ زیادی آمده است که مقصود از «وجه» در اینجا، سمتِ قبله، در نمازهای مستحبی می‌باشد.

۱. در **تفسیر قمی** آمده است که این آیه دربارهٔ نماز نافله نازل شد، وقتی انسان در سفر است، به هرسو می‌تواند نافله را بخواند، لیکن در نمازهای واجب، این سخن خدای متعال ملاک است که می فرماید: **﴿وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ**

---

۱. مجمع البیان ۱: ۳۶۴؛ در این تفسیر به معانی دیگری نیز برای وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.

۲. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۱۵.

شَطْرَه﴾[1] یعنی فرائض را فقط سوی قبله (مسجد الحرام) بخوان.[2]

۲. در **تفسیر عیّاشی** آمده است که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال شد که درحالی که بر مرکبش سوار است [آیهٔ] سجده را می‌خواند، امام علیه السلام فرمودند:

یَسْجُدُ حیث تَوَجَّهَتْ، فانّ رسول الله صلی الله علیه و آله کان یُصلّي علي ناقته النافلة و هو مستقبل المدینة، یقول: ﴿فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَلِیم﴾[3]؛

به هر سمت که مرکب می‌رود، شخص می تواند سجده کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله بر ناقه‌اش که سوی مدینه در حرکت بود نماز می‌گزارد، خدای متعال می فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشایشگر داناست».

۳. از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

أَنْزَلَ الله هذه الآیة في التَّطَوُّع خاصة؛[4]

خدا این آیه را فقط دربارهٔ نمازهای مستحبی نازل کرد.

سپس امام بیان فرمودند که پیامبر صلی الله علیه و آله آن‌گاه که سوی خیبر می‌رفتند و زمانی که از مکه باز می‌گشتند، بر راحله‌اش نماز می‌گزارد، درحالی که کعبه پشت سرشان قرار داشت.

۴. محمد بن حُصَین می‌گوید: به عبد صالح [امام کاظم علیه السلام] نامه نوشتم و پرسیدم: مردی در روز ابری در بیابان نماز می‌گزارد و سمت قبله را نمی‌داند، ناگهان پس از آنکه از نماز فارغ شد، خورشید نمایان می‌شود و شخص درمی‌یابد که سوی غیر قبله نماز گزارده است، آیا نمازش درست است یا باید آن را دوباره بخواند؟ امام علیه السلام در پاسخ نوشتند:

---

۱. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۴۴.

۲. تفسیر قمی ۱: ۵۹.

۳. تفسیر(عیاشی) ۱ : ۵۷ ، حدیث ۸۲ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳.

۴. تفسیر(عیاشی) ۱ : ۵۶ ، حدیث ۸۰ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳؛ وسائل الشیعه ۴: ۳۳۳ ، حدیث ۲۳ (۵۳۱۷).

يُعيدها ما لَم يَفُتْهُ الوقتُ، أوَ لَم يَعْلَم أنّ الله يقول ـ و قوله الحق ـ ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾[۱]؛

اگر وقت فوت نشده است باید نماز را اعاده کند، آیا نمی‌داند که خدای متعال ـ که سخنش حق و درست است ـ می‌فرماید: «هرکجا رو کنید همان جا وجه خداست».

البته بحث فتوا دادن در این زمینه، بررسی ویژۀ خودش را می‌طلبد، لیکن مفهوم این حدیث این است که اگر وقت گذشته است، نماز واجبی را که شخص سوی غیر قبله خوانده کفایت می‌کند.

بنابراین، با توجه به این روایات می‌توان گفت که معنای «وجه» در اینجا همان سمت و جهت است و **﴿وَجْهُ الله﴾** یعنی جهت خدا و در نمازهای مستحبی و در نمازهای واجب هنگام تحیُّر و یا در موارد استثنایی می‌توان به هرسو نماز خواند.

البته اینکه خدا در همه جا هست و مکانی وجود ندارد که در آنجا خدا نباشد، سخنی است که در جای خودش محفوظ است و دلایل عقلی و نقلی ویژۀ خود را دارد.

لیکن در این آیه، مقصود همان قبله می‌باشد و آیات پیش از آن به خوبی بیان‌گر آن است. در تفسیر آیۀ قبل: **﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ الله أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...﴾**[۲] آمده است که:

مسلمانان در اطراف کعبه خانه‌هایی را به عنوان مسجد برای خود برگرفته بودند و در آنها به عبادت می‌پرداختند. بت‌پرستان آن خانه‌ها را ویران کردند و مسلمانان را از درآمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان باعث شد که پیامبر به مدینه هجرت کند.[۳]

---

۱. تهذیب الأحکام ۲: ۴۹، حدیث ۲۸ (۱۶۰)؛ وسائل الشیعه۴ : ۳۱۶ ، حدیث ۴ (۵۲۵۴).

۲. سورۀ بقره (۲) آیۀ ۱۱۴.

۳. تفسیر صافی۱ : ۱۸۱ ؛ تفسیر المیزان ۱: ۲۵۸.

حال که چنین شده است، این کار نباید مانع عبادت مسلمانان شود، هر کجا رو کنند همان جا وجه خداست (و در شرایط خاص، هر سویی به منزلهٔ قبله انگاشته می‌شود).

افزون بر تفسیر روایی آیه، مفسران از اَبعاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده‌اند، که گاه معنای آیه را روشن‌تر می‌سازد و گاه سخنانی است که در جای خودشان درست می‌باشد، لیکن ربطی به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشری در «**الکشاف**» ذیل آیه، می‌نویسد:

﴿**وَ لِلَّـهِ الْـمَشْرِقُ وَ الْـمَغْرِب**﴾ أي بلاد المشرق و المغرب، و الأرض كُلُّها لله، هو مالكها و مُتَولِّيها ﴿**فَأَيْنَما تُوَلُّوا**﴾ ففي أيّ مكان فَعَلتُم التَّولِيَة، يعني تولية وجوهكم شَطْرَ القبلة... ﴿**فَثَمَّ وَجْهُ الله**﴾ أي جهتُه الَّتي أمَرَ بها و رَضيَها.

والمعنى أنّكم إذامُنِعتُم أن تُصَلُّوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس فقد جُعِلَتْ لكم الأرضَ مسجداً، فَصَلُّوا في أيِّ بُقْعَة شِئْتُم مِن بُقاعها، وَ افْعَلُوا التوليةَ فيها فإنَّ التَّوليةَ ممكنةٌ في كلِّ مكان لايَخْتَصُّ إمكانها في مسجد دون مسجد ولا في مكان دون مكان ﴿**إنَّ اللهَ واسِع**﴾ الرحمة، يُريد التوسعةَ على عباده و التيسير عليهم ﴿**عَلِيم**﴾ بمصالحهم.

و عن ابن عمر، نَزَلَتْ في صلاة المسافر على الراحلة أينما تَوَجَّهَتْ[1]؛

«برای خداست مشرق و مغرب» یعنی سرزمین‌های مشرق و مغرب و همهٔ زمین ملک خدا می‌باشد و خدا مالک و متولّی آن است.

---

۱. الکشاف (زمخشری) ۱ : ۱۸۰.

«پس هرکجا رو کنید» یعنی در هر مکانی که شما روهاتان را سوی قبله بگردانید... «همان جا وجه خداست» یعنی جهت خدا می‌باشد همان سمتی که خدا به آن امر کرده و آن را می‌پسندد. معنای این سخن این است که: در این هنگام که شما از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس بازداشته شدید، همهٔ زمین برایتان مسجد قرار داده شد. پس در هر گوشه و نقطه‌ای از زمین که خواستید، نماز گزارید، و رویتان را سوی قبله بگردانید؛ زیرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممکن است، به مسجد یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشایش و آسانی را برای بندگانش می‌خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از ابن عمر نقل شده است که: این آیه، دربارهٔ نماز مسافر بر مرکب نازل شد که به هرسو راحله‌اش رود، می‌تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسیر اهل سنت نیز، مقصود از آیه این است که انسان در هرکجا که باشد، رو به سمت قبله که نماز گزارد، جلب رضایت خدا می‌شود و لازم نیست که در مسجد الحرام یا در خانهٔ کعبه باشد.

نمازهای مستحبی را می‌توان در حال سوار بر مَرکَب انجام داد، هرسو که مَرکَب حرکت کند همان سمت، وجه (و جهت) خداست و خشنودی او به دست می‌آید.

تفسیر المیزان

در این تفسیر، آیه به گونه‌ای تبیین شده است که درجای خودش سخن درستی می‌باشد، لیکن به مقصود آیه چندان ربطی ندارد.

علامه طباطبایی، در ذیل آیهٔ مذکور، می‌نویسد:

قوله تعالی: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ المشرق و المغرب و كل جهة من الجهات حيث كانت فهي لله بحقيقة الملك التي لا

تقبل التبدل و الانتقال، لا كالملك الذي بيننا معاشر أهل الاجتماع، و حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشيء محيط بنفسه و أثره، لا كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و الملك لا يقوم من جهة أنه ملك إلا بمالكه فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فالمتوجه إلى شيء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملتا سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منهما إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقيتان... .

﴿فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾ فيه وضع علة الحكم في الجزاء موضع الجزاء، و التقدير ـ و الله أعلم ـ ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا﴾ جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ أي إن الله واسع الملك و الإحاطة عليم بقصودكم أينما توجهت، لا كالواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسماني لا يتوجه إليه إلا إذا كان في جهة خاصة، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهة خاصة كقدامه فقط، فالتوجه إلى كل جهة توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعة في القبلة من حيث الجهة لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: ﴿وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ﴾[1]؛

مشرق و مغرب و هر جهتی از جهات که باشد، مِلک حقیقی خداست که دگرگونی و نقل و انتقال نمی‌پذیرد؛ و مانند مِلکی که میانِ ما مردم است نمی‌باشد. و از آنجا که مِلک خدای متعال بر ذاتِ شیء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملک ما که بر آثار اشیا و منافع آنها قرار می‌گیرد، نه بر

---

۱. تفسیر المیزان۱ : ۲۵۸ - ۲۵۹.

ذاتشان) و مِلک از آن جهت که مِلک است جز به مالکش استوار نمی‌گردد، خدای سبحان بر این جهات سیطره دارد و محیط بر آنهاست و با آنها می‌باشد. پس هرکس به هر جهتی رو کند، سوی خدا رو کرده است.

و چون مشرق و مغرب، دو جهت اضافی‌اند، تقریباً همهٔ جهات را شامل می‌شوند؛ زیرا جز نقطهٔ شمال و جنوب حقیقی از آن دو بیرون نمی‌ماند... .

اینکه فرمود ﴿فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾ در آن، علتِ حکم در جزا، در موضع جزاست و تقدیر این است: هرکجا رو کنید، این کار برایتان جایز است؛ زیرا وجه خدا در آنجاست.

و بر این تقدیر [یعنی بر جزا] تعلیلِ حکم در این سخن ﴿إِنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ دلالت دارد، یعنی ملک و احاطه خدا وسعت دارد و به نیت‌هایتان - هر کجا که رو کند - داناست یعنی مانند انسان و دیگر آفریده‌های جسمانی نیست که توجه سوی او نمی‌شود مگر زمانی که در جهتی خاص باشد، و توجه قصد کننده را سوی خودش نمی‌داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتی، توجه سوی خداست و برای خدای سبحان معلوم می‌باشد.

بدان که این آیه، توسعه در قبله از حیث جهت است نه از نظر مکان، دلیل آن این سخن خداست که فرمود: «برای خداست مشرق و مغرب».

بخش پایانی فرمایش علامه، سخن درستی است؛ یعنی در موارد خاص، انسان به هر طرف نماز بخواند صحیح است (هر جهتی که انسان رو کند قبله انگاشته می‌شود) نه اینکه کعبه در آن سمت باشد.

لیکن بخش نخست فرمایش ایشان، تناسب روشنی با معنای آیه ندارد، یعنی آیه در مقام بیان مطلبی که ایشان فرموده نمی‌باشد، و روایات ذکر شده نیز با آن سازگار نیست.

تفسیر البیان

مرحوم آیت الله خوئی دربارهٔ این آیه می‌فرماید:

والصحيح أن يقال في الآية الكريمة: إنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة بالله تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته و دعائه و جميع عباداته فقد توجه إلى الله تعالى. ومن هنا استدل بها أهل البيت عليهم السلام على الرخصة للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أية جهة شاء، وعلى صحة صلاة الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق و المغرب خطأ، وعلى صحة صلاة المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة، وعلى صحة سجود التلاوة إلى غير القبلة، و قد تلاها سعيد بن جبير رحمه الله لما أمر الحجاج بذبحه إلى الأرض فهذه الآية مطلقة، و قد قيدت في الصلاة الفريضة بلزوم التوجه فيها إلى بيت المقدس تارة، و إلى الكعبة تارة أخرى، و في النافلة أيضا في غير حال المشي على قول.

و أما ما في بعض الروايات من أنها نزلت في النافلة فليس المراد أنها مختصة بذلك «و قد تقدّم أن الآيات لاتختص بموارد نزولها».[1]

حاصل گفتار ایشان این است که آیهٔ مبارکه دلالت دارد بر اینکه سمت و جهت خاصّی به خدای متعال اختصاص ندارد، چه اینکه هیچ مکانی به او احاطه ندراد، پس انسان در حال نمازش و دعایش و همهٔ عباداتش به هر سمت روی نماید توجّه به خدا نموده است. از این روست که ائمهٔ اهل البیت علیهم السلام برای صحّت نمازی که به سمت قبله نباشد در موارد متعددی به این آیه استناد فرموده‌اند. از آن جمله است:

۱. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

---

۱. البیان فی تفسیر القرآن۱ : ۲۸۹ - ۲۹۰.

۲. دربارهٔ فردی که نماز واجبش را از روی خطا به غیر جهت قبله بخواند در صورتی که بین مشرق و مغرب واقع شود.

۳. دربارهٔ شخصی که نداند قبله کدام جهت است و سرگردان بماند همچنان‌که سعید بن جُبَیر ـ هنگامی‌که به دستور حجّاج روی او را در حال بریدن سر مبارکش به سمت زمین قرار دادند ـ این آیه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضی روایات آمده که این آیه در مورد نافله نازل شده است مراد این نیست که آیه مختصّ به نافله باشد چه اینکه آیات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آیه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقیید خورده چه اینکه در نمازهای واجب زمانی لازم بود که به سمت بیت المقدس، و سپس لازم شد که به سوی کعبه رو نمایند، همچنانکه اطلاق آن به نمازهای نافله در غیر حال مشی ـ بنا به قول بعضی ـ نیز تقیید خورده است.

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

از بعضی از سخنانِ اهلِ عرفان استفاده می‌شود که مقصود از این آیه، درستی هر اعتقادی دربارهٔ خداست و انسان نباید خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد وگرنه از حقیقت به‌دور می‌افتد و وجودی را نباید از خدا نفی کند وگرنه به محدودیت خدا می‌انجامد.

و نیز گاه آیه را به گونه‌ای معنا کرده‌اند و به تأویل برده‌اند که هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمی‌باشد و به ذهن کسی خطور نمی‌کند.

سخن مرحوم فیض کاشانی

فیض کاشانی در **«عین الیقین»**[1] می‌گوید:

---

۱. عین الیقین ۱: ۳۴۲.

كيف لايكونُ الله سبحانه كُلَّ الأشياء و هو صرفُ الوجود الغير المتناهي شدةً و قوّةً و غني و تماماً؟! فلويَخْرُجُ عنه وجودٌ لم يكن مُحيطاً به، لتناهي وجوده دون ذلك الوجود! تعالى عن ذلك. بل إنّكم لو أدليتُم بحبل إلي الأرض السفلي، لَهَبطَ عَلي الله، و ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إنَّ الله واسِعٌ عَليم﴾[۱]؛

چگونه خدای سبحان همه اشیا نباشد درحالی‌که او از نظر شدت و قوت و غنا و تمامیت، وجود محض نامتناهی است؟! اگر وجودی از خدا خارج باشد که خدا به آن محیط نباشد؛ وجود خدا متناهی و محدود به غیر آن وجود می‌گردد! خدا از این محدودیت برتر است. بلکه اگر ریسمانی را سوی پایین‌ترین نقطهٔ زمین افکنید بر خدا فرود می‌آید، و «هرکجا که رو کنید، همان جا وجه خداست، به راستی که خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسی

به احتمال زیاد، مرحوم فیض ـ در پایان عمر ـ از این سخن برگشته‌اند، چنان‌که از رسالهٔ انصاف ایشان برمی‌آید، لیکن پاسخ ایشان این است که این گونه سخنان در پی اعتقاد به سنخیت میان خالق و خلق شکل می‌گیرد وگرنه بر مبنای بینونت میان خدا و خلق، محدودیتی لازم نمی‌آید؛ زیرا دیگر اشیا از سنخ خدا نیستند تا نفی آنها حضرت حق را متناهی کند.

معنای حدیثی که در ضمن سخن فیض آمده نیز - به فرض که چنین حدیثی درست باشد[۲] ـ این است که خدا در همه جا هست و حضور علمی دارد، در عین اینکه خدا مکانی و زمانی نیست، جایی را نمی‌توان تصور کرد که از وجودِ او تهی باشد.

و حضور خدا به معنای قیمومت اوست.

---

۱. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۱۵.

۲. نگاه کنید به: سنن ترمذی ۵: ۷۸، حدیث ۳۳۵۲.

سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

﴿وَلِلَّـهِ الْـمَشْرِقُ﴾ أي عالَمِ النور و الظهـور، الـذي هـو جَنَّـة النـصاري و قبلتُهم بالحقيقة هو باطنُه.

﴿وَ الْـمَغْرِبُ﴾ أي عالَمِ الظلمة و الإختفاء، الذي هو جَنَّة اليهود و قبلـتُهم بالحقيقة هو ظاهره.

﴿فَأَيْنَمَاتُوَلُّوا﴾ أي، أيُّ جهةٍ تَتَوَجَّهُوا مِنَ الظاهر والباطن ﴿فَـثَمَّ وَجْـهُ الله﴾ ای ذاتُ الله المُتَجَلِّيَة بجميع صفاته.

أو و لله الإشراق علي قلوبكم بالظهور فيها و التَّجَلّي لها بـصفة جماله حالـةَ شهودِكم و فنائكم؛ و الغروب فيها بِتَسَتُّره و إحتجابه بصُوَرها و ذواتها، و إختفائه بصفة جلاله حالةَ بقائكم بعد الفناء.

فأيّ جهة تتوجهوا حينئذ فثم وجهه، لم يكن شيء إلاّ ايّاه وحده؛[1]

«برای خداست مشرق» یعنی عالَم نور و ظهور، که بهشت نصاری می‌باشـد و قبلـهٔ حقیقی ایشان باطن آن عالَم است.

«برای خداست مغرب» یعنی عالَم ظلمت و پوشیدگی، که بهشت یهود می‌باشـد و قبلهٔ حقیقی آنها ظاهر آن عالَم است.

«هرکجا رو کنید» یعنی به هرجهت ظاهر و باطنی بنگرید«آنجا وجه خداسـت» یعنی ذاتِ خداست که به همهٔ صفاتش مُتجلّی شده است.

یا [معنای آیه چنین است:] برای خداست اِشراق (و درخشیدن) بر قلب‌هاتـان بـه وسیلهٔ ظهور در آنها و تجلّی بر دل‌ها به صفت جمالش در حال شهود و فنای شما؛ و غروب در قلب‌هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صُوَر دل‌ها و ذواتشان،

---

۱. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۱: ۵۰ .

و اختفا (و مخفی شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقای شما پس از فنایتان.

پس در این هنگام، به هر جهتی که توجه و رو کنید، آنجا وجه خداست؛ چیزی نیست مگر او که یگانه است.

ابن عربی در «**فصوص الحکم**» می گوید:

و بالجملة، فلابُدَّ لِکُلّ شخص مِن عقیدةٍ في ربّه یَرْجِعُ بها إلیه و یَطْلُبه فیها، فإذا تَجَلّي له الحقّ فیها أقَرَّ به و ان تَجَلّي له في غیرها اَنْکَره و تَعَوَّذ منه و أساءَ الأدبَ علیه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه قد تَأدَّبَ معه.

فلایَعْتَقِدُ معتقدٌ إلهاً إلاّ جَعَلَ في نفسه، فالإله في الإعتقادات بالجعل، فما رأوا إلاّ نُفُوسهم و ما جَعَلُوا فیها.

فانظُر مراتبَ الناس في العلم بالله تعالي، هو عین مراتبهم في الرؤیة یوم القیامة، و قد أعْلَمْتُكَ بالسَبَب الموجب لذلك.

فإیّاك ان تَتَقَیَّدَ بِعَقْد مخصوص و تَکفُرَ بما سواه فَیَفوتُك خیرٌ کثیرٌ، بل یَفُوتك العلم بالأمر علي ما هو علیه.

فکن في نفسك هَیُولی لصُوَر المعتقدات کُلّها، فإنّ اللهَ تعالی أوسعُ و أعظم مِن أن یَحْصُره عَقْدٌ دون عقد؛ فانّه یقول ﴿**فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله**﴾ و ما ذَکَرَ أیناً مِن أینٍ و ذَکَرَ أنّ ثَمَّ وجه الله، و وجهُ الشيء حقیقتُه... .

فَقَد بانَ لك عن الله تعالي أنه فی أینیّة کلّ وِجهة، و ما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات.

فالکل مُصیب و کُلُّ مُصیب مأجور و کُلُّ مأجور سعید و کُلُّ سعید مرضي عنه، و إن شقي زماناً ما في الدار الآخرة.

فَقَد مَرِضَ و تَألَّمَ اهلُ العنایة ـ مع علمنا بأنّهم سعداءُ اهل حق ـ في الحیاة الدنیا. فمن عباد الله مَن تُدْرِکُهم تلك الآلام في الحیاة الأخري في دار

تسمّي جهنّم، و مع هذا لايَقْطَعُ احدٌ من أهل العلم ـ الذين كَشَفُوا الأمر علي ما هو عليه ـ أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، امّا بفقد ألَمٍ كانوا يَجِدُونه فَارْتَفَع عنهم فيكون نعيمُهم راحتَهم عن وجدان ذلك الألم، او يكون نعيمٌ مستقل زائد كنعيم اهل الجنان في الجنان، و الله اعلم؛[1]

خلاصه، ناگزیر برای هر شخصی عقیده‌ای است که با آن عقیده سوی خدا باز می‌گردد و خدا را در آن عقیده‌اش می‌جوید.

پس اگر حق در آن عقیده برایش تجلّی یابد، به حق اقرار می‌کند؛ و اگر حق در غیر آن عقیده تجلّی پیدا کند، حق را برنمی‌تابد و از آن [به آنچه خود حق می‌داند] پناه می‌برد و در حقیقت به آن [حقی که در غیر عقیده‌اش تجلی یافته است] بی‌احترامی می‌کند و پیش خودش این کار را رعایت ادب می‌داند.

بنابراین، هر صاحب اعتقادی، به خدایی جز آنچه [خود] برای خویشتن قرار داده نمی‌گرود. پس«إله» در اعتقادات به جعل می‌باشد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده‌اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم دربارهٔ علم خدای متعال، نیک بنگر! این علم به خدا، عین مراتب آنها نسبت به رؤیت [خدا] در قیامت می‌باشد. و به سببی که موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس بپرهیز که به عقیدهٔ ویژه‌ای مقید باشی و به ماسوای آن کفر ورزی! که [در این صورت] خیر فراوانی از دستت می‌رود، بلکه علم به واقع از تو فوت می‌شود. بنابراین، همچون هیولا پذیرای همه صُوَر معتقدات باش؛ زیرا خدای متعال وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن است که عقیده‌ای خاص او را محصور سازد، چه او می‌فرماید: «هر کجا رو کنید، همان جا وجه خداست» در این سخن، جایی از جاها را نیاورد و ذکر کرد که [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شیء،

---

۱. فصوص الحکم: ۱۱۳ - ۱۱۴.

حقیقت آن است... .

پس روشن شد که خدای متعال در فراروی هر جهتی هست و این در هرسو بودن جز در اعتقادات نمی‌باشد. پس هر گرایش و اعتقادی درست است و هر اعتقاد درستی پاداش دارد و هر آن که پاداش داده شود سعادت‌مند می‌باشد و هر سعادت‌مندی مورد خشنودی است.

و اگر کسی زمانی را در آخرت به شقاوت گذراند [نقصی به شمار نمی‌آید؛ زیرا به وجدان حس می‌کنیم] که اهل عنایت [و کسانی که مورد توجه خدایند] با اینکه می‌دانیم آنان سعادت‌مند و اهل حق‌اند، در حیات دنیا بیمار می‌شوند و رنج و درد می‌کشند.

بنابراین [می‌توان گفت که] این دردها و رنج‌ها در حیات آخرت - در جایی که جهنم نامیده می‌شود، به بعضی از بندگان خدا می‌رسد و با وجود این، هیچ یک از اهل علم - کسانی که واقع امور را با کشف دریافتند - قطع ندارد که در آن دنیا نعمت‌های ویژه‌ای برای آنان نباشد.

این نعمت‌ها یا به رهایی از درد و رنجی است که در خود می‌یابند، پس نعمتشان راحتی از آن درد می‌باشد یا نعمت جداگانه و افزونی - مانند بهره‌مندی بهشتیان در بهشت - به آنها می‌رسد، والله اعلم.[1]

---

۱. ابن عربی اعتقاد دارد که سخنانش همه از سوی پیامبر به او القا می‌شود! وی در آغاز «فصوص الحکم، ص ۴۷» می‌نگارد:

اما بعد، من در دههٔ آخر محرم سال ۶۲۷ ق در قلعهٔ دمشق در مُبَشِّره‌ای (رؤیای بشارت دهنده) رسول خدا را دیدم که به دستش کتابی بود و به من گفت: این کتاب «فصوص الحکم» است! آن را بگیر و به مردم برسان تا سودمندشان افتد. گفتم: فرمانْبَرِ خدا و پیامبر و اولوا الأمر از خودمان می‌باشم؛ چنان که به آن امر شدیم.

شگفت‌آور و تأمل برانگیز است که ابن عربی با این همه ادعا می‌گوید: «مات رسول الله و ما نص بخلافة عنه إلی أحد و لاعیّنه...» ؛ رسول خدا از دنیا رفت بدون اینکه بر خلافت کسی تصریح کند و هیچ کس را تعیین نفرمود ... (فصوص الحکم: ۱۶۳).

آقای حسن‌زاده آملی در ذیل این عبارت در «ممد الهمم، پاورقی، ص ۴۱۰» می‌نگارد:
شک نیست که رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیر المؤمنین علی علیه السلام بود. چنانکه شک نیست که رسول الله در حین ارتحال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت: کتاب خدا ما را کافی است« و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول الله کشید به تفصیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول الله می‌دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشین آن جناب است و اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت که شیخ صاحب عصمت نبود، و در اول کتاب تصریح کرد که گفت من رسول و نبی نیستم ولی وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبی نیست، کشف او را که أخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد.
کلام ابن عربی صراحت در عدم تعیین خلیفه از جانب رسول خدا دارد و لذا جناب آقای حسن زاده در صدد توجیه آن بر آمده است و لکن توجیه مذکور (عدم تعیین هنگام موت) درست به نظر نمی رسد. چون عبارت ابن عربی که در ادامه عبارت فوق می‌گوید: «لعلمه أنّ فی أمته من یأخذ الخلافة عن ربّه فیکون خلیفة عن الله مع الموافقة فی الحکم المشروع. فلمّا علم ذلک لم یحجر الأمر» به طور اطلاق تعیین خلیفه را نفی می‌کند. زیرا جمله «لم یحجر الأمر» اشاره دارد به اینکه پیامبر از خلافت هیچ کس منع نکرد در حالی که تعیین فردی به عنوان خلیفه سبب منع از خلافت دیگران خواهد بود.
ناگفته نماند که دو اشکال در اینجا به نظر می‌رسد، اول اینکه: اگر این کشف از حق تعالی است، اشتباه در آن معنا ندارد، دوم اینکه: با عبارت اول - که کل کتاب از پیامبر اکرم است - سازگار نیست.
با این وجود جای بسی تعجب است که این کتاب (فصوص الحکم) بقدری مورد اعتماد شارحان است که در بیان رؤیای مؤلف می‌نویسند:
این بیان عذرخواهی است از ابراز آنچه که یافته؛ زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اَسرار دوست را آشکار نکند.
اما عذرخواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قیصری، ص ۳۰۸).
و نیز شارح فصوص در ممدالهمم (پانویس، ص ۸) می‌نگارد:
در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره - رؤیای صالحه - را خدای

پیداست که ابن عربی، در این سخن، بیان می‌دارد که هر عقیده‌ای درست است و انسان را به حقیقت می‌رساند و مشمول عنایات خدا می‌سازد و موجب بهره‌مندی از نعمت‌هایش ـ در سرای آخرت ـ می‌شود (هرچند ممکن است چگونگی این بهره‌مندی نسبت به افراد متفاوت باشد).

در این دنیا هر کس بر اساس بینش خود به خدا اعتقاد می‌یابد و به ردّ باور دیگران می‌پردازد که این خود اسائه ادب به ساحت الهی است؛ زیرا آن اعتقاد نیز درست می‌باشد و شخص از زاویهٔ دید خودش آن را [ناآگاهانه] نفی می کند.

متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را).
یعنی مطالب این کتاب از اسرار است لکن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بیان کرده است.
بد نیست در اینجا برخی از اسرار این کتاب را نقل کنیم:
الف) ایمان فرعون و قبض روح او در حالی که طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إیمانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. و الإسلام یَجُبُّ ما قبله. و جعله آیة علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لا ییأس أحد من رحمة الله، ﴿فإنه لا يَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ﴾. فلو کان فرعون ممن یئس ما بادر إلی الایمان؛ «فصوص الحکم، ص ۲۰۱»). نقد و اشکالات این بیان را در«رسالهٔ ایمان فرعون»در ضمن«سه رساله در نقد عرفان»اثر میرزای قمی ببینید.
ب) ابن عربی در برداشت از آیهٔ شریفهٔ: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ ؛ سرانجام همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند (سورهٔ نوح آیهٔ ۲۵) می گوید: فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحیرة، ﴿فَأُدْخِلُوا ناراً﴾ في عین الماء(فصوص الحکم، فص نوحی، ص۷۳)؛ و قیصری در شرح آن می‌نویسد: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام‌هایی استوار برداشتند و در دریاهای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند (شرح‌قیصری، ص: ۵۲۹ - ۵۳۰).
شایان ذکر است که ابن عربی در ذیل عبارت متن و نیز در موارد دیگری از فصوص الحکم (ص۱۹۰ و ص ۲۱۴) می گوید: «و الله أعلم»! این جمله، با کشف و باوری که وی اذعان می‌دارد سازگار نمی‌افتد؛ زیرا به‌طور معمول، این عبارت، در جایی به کار می‌رود که شخص به قطع و یقین نرسد و احتمال دیگر نیز مطرح باشد یا به ذهن کسی بیاید.

به نظر ابن عربی، هرکس در این دنیا، به هر گونه‌ای به خدا معتقد باشد، در آخرت خدا را همان‌طور می‌یابد و اینکه در قیامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در این دنیاست؛ زیرا خدا در آخرت به صورت اعتقادی که هرکس دارد، برایش تجلّی و ظهور می‌یابد. مباد که انسان عقیدهٔ خاصی را درست بداند و به عقاید دیگر کفر بورزد که در این صورت خیر فراوانی را از دست می‌دهد؛ زیرا آنچه را که شخص دریافته تنها بُعد و لایه‌ای از حقیقت است و دیگران اَبعاد دیگری را دریافته‌اند.

به تعبیر بعضی از به اصطلاح روشن‌فکران جدید همهٔ صراط‌ها مستقیم است و همه در هدف به یک حقیقت می‌رسند [مانند کسان زیادی که از اطراف دامنه‌های یک کوه بزرگ به سوی قله در حرکت‌اند].

آدمی باید مانند هیولا، پذیرای هر عقیده‌ای باشد و همه را درست بداند و بپرهیزد از اینکه خدا را در آیین و عقیدهٔ خاصی منحصر سازد؛ زیرا خدا وسیع‌تر و بزرگ‌تر از این است که عقاید گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقیده‌ای همان وجه الله و جهتِ الهی و مرضی اوست.

آن‌گاه، در پایان، بهشت و دوزخی را به تصویر می‌کشد که در واقع نفی جهنم است و همه از آتش نجات می‌یابند و همه چیز به خوبی و خوشی فرجام می‌یابد.

آقای حسن‌زادهٔ آملی در «**ممدالهمم**» سخنی در ارتباط با آیهٔ مذکور دارد که ذکر آن، عبارتِ ابن عربی را روشن‌تر می‌سازد و از وجود این گونه گرایش‌ها در زمان حاضر حکایت می‌کند. وی می‌نویسد:

> اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مُظهِر و مَظهر و مطلق و مقید است...
>
> این نکته را دربارهٔ انیّت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیّت حق تعالی غیر از انیّت صادر اول است - نه غیری که مباین با او باشد - و انیّت جبرئیل غیر از انیّت میکائیل است و هکذا، و چون هر انیّتی وجههٔ حق تعالی و

به تعبیر قرآن شریف وجه الله است ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله ﷺ فرمود:

وَالَّذِي نَفسُ محمَّد بِيَدِه، لَو أنـَّكُم دُلِّيتُم بِحَبْل إلى الأرض السُفلى لَهَبَطَ على الله؛

سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی پایینترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می‌آید.

و این حدیث را تِرمِذی به تفصیل در کتابش آورده است.

و عارفی به این نکتهٔ دقیق، چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب   حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم‌خور   که ندارم من از تو دست دگر
چون درآمد زخواب خویش‌درویش   دید محکم گرفته دامنِ خویش[1]

نقد و بررسی

سخن ابن عربی و گرایش‌های جدیدی که به عنوان پلورالیزم (کثرت گرایی) مطرح است از نظر عقل و نقل بر بنیان درستی استوار نمی‌باشد. بلکه خلاف ضرورت عقل و نقل است.

عقاید گوناگون در بسیاری از موارد به تضاد و تناقض می‌انجامد. اگر همهٔ آنها درست باشد، لازمهٔ آنها اجتماع نقیضین و ضدین است که در بطلان آنها شکی وجود ندارد.

اشکال

در این باره سه اشکال مطرح شده است:

---

۱. ممدالهمم: ۷۱ - ۷۲.

۱. اگر تنها یک مکتب حق باشد و دیگر مسلک‌ها و مرام‌ها باطل انگاشته شود، هدایت‌گری خدا معنای درستی نمی‌یابد؛ زیرا بدان معناست که خدا تنها مردمان اندکی را هدایت می‌کند و دیگران از هدایت خدا به دور می‌مانند.

۲. در فرض مذکور، زحمات انبیا و کوشش‌های آنها، بی‌فایده و پوچ می‌شود؛ چون گروه بسیار کمی از مردمان، راه درست را می‌یابند و گروه بسیاری به کژراهه می‌روند و شیوهٔ باطل را می‌پیمایند.

۳. مسئله عقلانیت در جهان خلقت و آفرینش آدمیان خدشه‌دار می‌شود و بدان معناست که خدا کارخانهٔ بزرگی به نام جهان را آفریده که بسیار پیچیده و ظریف و دقیق است، لیکن تولیدات سالم و بی‌نقص آن بس اندک‌اند و این کارگاه عظیم پیوسته محصولات معیوب و خراب تولید می‌کند.[۱]

پاسخ

در پاسخ اشکالات مذکور می‌توان گفت:

اولاً: اینکه خدا هادی است و هدایت می‌کند بدان معناست که راه را می‌نمایاند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، کما اینکه خدا کسی را به پیمودن راه درست مجبور نمی‌سازد.

ثانیاً: مجاهدت‌های پیامبران الهی درجای خودش محفوظ است؛ شریعت انبیای پیشین دارای محدودهٔ زمانی ویژه می‌باشد و هر یک از آنها به آمدن پیامبر بعد، مقید است. حال اگر کسی مستضعف فکری باشد و به اسلام نگراید، عقیدهٔ باطل دارد، هرچند دوزخی نمی‌باشد.

ثالثاً: کسانی که به آئین حق نمی‌رسند، لیکن عقلانیت خود را به کار می‌برند و به میزان خرد ورزی‌شان کارهای شایسته و نیک می‌کنند، پس از مرگ در

---

۱. رد نظریهٔ پلورالیزم در گفتار حضوری استاد سیدان با یکی از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

مسیر تکامل قرار می‌گیرند و رشد و تعالی می‌یابند و به کمال می‌رسند به شرط آنکه در دنیا نسبت به حق و حقیقت لجاج و عناد نورزند و در پیدا کردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلایل نقلی

اینکه همه راه‌ها و آیین‌ها نجات بخش‌اند و همهٔ عقاید درست می‌باشند، برخلاف تعالیم وحیانی است و قرآن و احادیث بر پوچی چنین گرایش‌ها و باورهایی گویاست و هر کس با اندکی تأمل می‌تواند دریابد که هر شیوه و مسلکی نمی‌تواند انسان را رستگار سازد و همه راه‌ها آدمی را به مقصود نمی‌رساند.

در سورهٔ حمد می‌خوانیم:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ﴾[1] ؛

خدایا ما را به راه راست هدایت کن؛ راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه کسانی که بر آنان خشم گرفتی و نه راه گمراهان.

در این آیه، افراد به سه دسته تقسیم شده‌اند، و از آنها تنها یک دسته در صراط مستقیم‌اند، نه اینکه هر کس هر عقیده‌ای پیدا کند و به هر راهی که رود، در راه مستقیم قرار دارد و به کمال مطلوب دست می‌یابد!

و در آغاز سورهٔ بقره آمده است:

﴿ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْأَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2] ؛

---

۱. سورهٔ فاتحه (۱) آیهٔ ۶ - ۷.

۲. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۲ - ۵.

بی‌گمـان ایـن کتـاب از جانـب خـدای متعـال اسـت و آمـوزه‌هـای آن اسـتوار و تردیدناپذیرند.

این کتاب، هدایت برای پرهیزکاران است؛ آنانی که به غیب ایمان می‌آورند ونماز را به‌پا می‌دارند و از آنچه روزی‌شان کرده‌ایم انفاق می‌کنند، و کسانی که به آنچه که بر تو نازل شده و بر کسان پیش از تو فرود آمده و به (رستاخیز) آخرت، یقین دارند.

ایناناند که بر هدایتی از پروردگارشان‌اند، و اینان همان کسانی‌اند که رستگارند.

این آیات نیز به روشنی کسانی را که اهل رستگاری‌اند مـشخص مـی‌سـازد و ویژگی آنها را برمی‌شمارد و سیاق آن آشکار می‌سازد که دیگر مردمـان و آنـان که فاقد این صفات باشند رستگار نمی‌شوند.

و در سورهٔ «عصر» می‌خوانیم:

﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْانسَانَ لَفِی خُسْرٍ * إِلَّا الَّـذِینَ ءَامَنُـواْ وَ عَمِلُـواْ الـصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْاْ بِالصَّبرِ﴾[1]؛

سوگند به عصر که انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش کردند.

پس کسانی که درحیطهٔ ایمان درنیایند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شکیبا نباشند و مردم را به حق و صبر توصیه نکنند، زیان‌کارند و سودی عایدشان نمی‌شود.

و نیز در سورهٔ بقره آمده است:

﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾[2]

اگر آنان آن‌چنان‌که شما ایمان آوردید، ایمان آورند، هدایت می‌یابند؛ و اگر روی

---

۱. سورهٔ عصر (۱۰۳) آیهٔ ۱ - ۳.

۲. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۳۷.

گردانند (و مثل شما ایمان نیاورند) جز این نیست که در چند دستگی و ناسازگاری خواهند ماند.

همچنین در آیات فراوانی، بت‌پرستی و شرک - به شدّت - نفی شده و کژراهه‌ای به شمار آمده است که انسان را دوزخی می‌سازد و از هر خیر و سعادتی محروم می‌کند و پیامدی جز فلاکت، تباهی و هلاکت ندارد:

﴿وَ لَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[1]؛

اگر شرک بورزند، اعمالی را که انجام داده‌اند از دستشان می‌رود وهیچ می‌شود.

﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَ لَا أُشْرِكَ بِهِ﴾[2]؛

بگو: همانا من امر شدم که خدا را بپرستم و به او شرک نورزم.

﴿مَن يُشْرِكْ بِالله فَقَدْ حَرَّمَ الله عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوَاهُ النَّارُ﴾[3]؛

هرکه به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام می‌گرداند.

﴿وَ مَن يُشْرِكْ بِالله فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً﴾[4]؛

هرکه به خدا مشرک شود، در گمراهی بس دوری فرو می‌افتد.

﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5]؛

به راستی شرک ظلمی بس بزرگ است.

﴿إِنَّ الله لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾[6]؛

خدا شرک به خودش را نمی‌آمرزد.

---

۱. سورهٔ انعام (۶) آیهٔ ۸۸.

۲. سورهٔ رعد (۱۳) آیهٔ ۳۶.

۳. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۷۲.

۴. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۱۶.

۵. سورهٔ لقمان (۳۱) آیهٔ ۱۳.

۶. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۴۸ و ۱۱۶.

﴿سُبْحَانَهُ وَ تَعَالىَ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1]؛

خدا منزه و متعالی است از شرکی که آنها می‌ورزند.

همچنین روایات زیادی در این راستا وجود دارد، که در بحث‌های پیشین به بعضی از آنها اشاره شد.

بررسی یک حدیث

برخی از کسانی که مسئله قرائت‌های مختلف از دین را مطرح می‌سازند و از صراط‌های مستقیم و کثرت‌گرایی سخن می‌گویند، گاه بخشی از یک حدیث را می‌آورند و آن را تأییدی برای درستی این نوع گرایش قرار می‌دهند.

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

لو عَلِمَ الناسُ کیف خَلَقَ اللهُ تبارك و تعالی هذا الخلقَ، لَمْ یَلُم اَحدٌ اَحداً؛[2]

اگر مردم می‌دانستند که خدای متعال چگونه خلق را آفرید، هیچ کس اَحَدی را سرزنش نمی‌کرد.

براساس این حدیث، تکفیرها و نسبت بی‌دینی و عقاید نادرست به دیگران ناشی از جهل و نابخردی است، اگر انسان به درک و فهم درست دست یابد، همهٔ عقاید را محترم می‌شمارد و هیچ کس را به جهت گرایش اعتقادی‌اش سرزنش نمی‌کند. همهٔ باورها در جای خودش درست وصواب است و موضع‌گیری در برابر دیگر آیین‌ها و مسلک‌ها، رفتاری نادرست و خطا می‌باشد. پیداست که این سخن نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا در قرآن می‌خوانیم:

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ﴾[3]؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاکت او را سزاست.

---

۱. سورهٔ روم (۳۰) آیهٔ ۴۰.

۲. اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

۳. سورهٔ مسد (۱۱۱) آیهٔ ۱.

﴿وَ لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾[1] ؛

خدایا، ظالمان را جز هلاکت میفزا.

﴿فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكَفِرِين﴾[2] ؛

پس لعنت خدا بر کافران باد.

قرآن کسانی چون فرعون و هامان را نام می‌برد و پیشوایان و گروه‌هایی را یاد می‌کند که خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهی کشاندند و دوزخی ساختند، و هشدار می‌دهد که برخی از مردمان اگر در زمین سیطره یابند به نابودی حرث و نسل می‌پردازند و در زمین تباهی می‌آفرینند و مردمان را به بردگی وامی‌دارند و از راه رشد و صلاح باز می‌دارند. و انسان‌های با ایمان را کسانی می‌داند که در برابر کافران موضع‌گیری شدیدی دارند، و نرمش در برابر دیگر مکتب‌ها و مرام‌های باطل را نشانهٔ تزلزل ایمان و نفاق برمی‌شمارد و اعلان می‌دارد که آیین‌هایی چون یهود هرگز مسلمانان را برنمی‌تابند مگر اینکه به دینِ آنان بگروند.

بنابراین، صواب بودن همهٔ آیین‌ها و گرایش‌ها برخلاف رهنمودهای قرآنی و حدیثی است و یافته‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و شناخت ادیان، تاکنون چنین مدینه فاضله‌ای را ـ که افراد مختلف با گرایش‌های دینی گوناگون در صلح و صفای کامل و بی هیچ دغدغه‌ای در کنار هم زندگی کنند و معاشرت داشته باشند و پیوند فامیلی برقرار کنند ـ ثابت نکرده است و در جایی از جهان موجود نیست.

افزون بر این، حدیث مذکور بیان‌گر چنین معنایی نمی‌باشد، بلکه بخشی از حدیثی است که به تفاوت استعدادها و ظرفیت‌های انسان‌ها اشاره می‌کند.

---

۱. سورهٔ نوح (۷۱) آیهٔ ۲۸.

۲. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۸۹.

یحیی بن اَبان از شهاب نقل می کند که گفت: شنیدم امام صادق ﷺ می‌فرمودند: «اگر مردم می‌دانستند که خدای متعال چگونه این خلق را آفرید، اَحَدی اَحَـدی را نکوهش نمی کرد!» (شهاب می گوید) گفتم: خدا کارت را سامان دهد، ایـن کـار چگونه بوده است؟ امام ﷺ فرمودند:

إنّ الله تبارك و تعالى خلق اَجزاءً بَلَغَ بها تسعةً و أربعـين جـزءاً، ثُـمَّ جَعَـلَ الأجزاءَ أعشاراً، فجَعَلَ الجزءَ عَشرةَ أعشار. ثُمَّ قَسَمَه بين الخلق، فجَعَلَ في رجل عُشرَ جُزء، و في آخر عُشرَي جُزء حتّي بَلَغَ به جـزءاً تامّـاً، و في آخـر جزءاً و عُشرَ جزء، و آخر جزءاً و عُشرَي جُزء، و آخر جزءاً و ثلاثةَ أعشار جزء حتّي بَلَغَ به جزئين تامّين ثُمَّ بحساب ذلك حتّي بَلَغَ بِاَرفَعِهم تـسعة و أربعينَ جزءاً.

فمن لم يَجْعَلْ فيه إلاّ عُشرَ جُزء، لم يَقْدِر علي اَن يكون مثلَ صاحب العُشرَين و كذلك صاحب العُـشرَينِ لا يكـون مثـل صـاحب الثلاثـة الأعـشار، و كذلك من تَمَّ له جزء لا يَقْدِر على اَن يكون مثل صاحب الجزئَين. و لو عَلِمَ النّاس أنَّ الله عزوجل خَلَقَ هذا الخلقَ علي هذا لَم يَلُم أحدٌ احداً؛[1]

همانا خدای متعال اَجزایی را آفرید و آنها را به ۴۹ جزء رساند، پس هر جـزء را ۱۰ قسمت نمود[که در مجموع به ۴۹۰ جزء کوچک‌تر تبدیل شدند] آن‌گـاه آن اجزاء را میان خلق تقسیم کرد.

به شخصی یک‌دهم جزء داد و به دیگری دو دهم [و همـین‌طـور بـه فـرد دیگـر سه‌دهم و...] تا اینکه [بهرهٔ کسی را] به یک جـزء کامـل رسـانید [و بـه همـین ترتیب] به فرد دیگر یک جزء و یک‌دهم جزء و بـه دیگـری یـک و دو دهـم جزء و شخص دیگر یک و سـه‌دهـم داد تـا اینکـه [نـصیب کـسی را] دو جـزء

---

۱. اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالی‌ترین آنها ۴۹ جزء داد. پس کسی که یک‌دهم جزء دارد مانند کسی که از دو دهم جزء برخوردار است نمی‌باشد و نیز دارندهٔ دو دهم مانند صاحب سه‌دهم نخواهد بود و کسی که یک جزء کامل دارد چونان کسی که دو جزء دارد نیست. اگر مردم می‌دانستند که خدای بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگری را نکوهش نمی‌کرد.

مرحوم مجلسی در شرح این حدیث می‌گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگری را سرزنش نمی‌کرد» یعنی در نفهمیدنِ نکات دقیق و کوته‌فهمی در بعضی معارف [الهی] او را نکوهش نمی‌کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت‌ها و اخلاق نیک و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمی‌کرد. وگرنه چگونه ممکن است بر ترک فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!

خدای متعال، بندگان را به اندازهٔ توانایی‌شان مکلّف ساخت، و آنان در ارتکابِ معاصی و در ترک واجبات مجبور نمی‌باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیتِ بعضی از آنها معرفت دقایق امور و اَسرار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده‌اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضی از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمی‌شوند؛ زیرا تکالیف الهی نسبت به بندگان به حسب قابلیت‌ها و استعدادهای آنهاست.[1]

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهای افراد مختلف است؛ بعضی به آسانی مطلبی را می‌فهمند و نکات ظریف و دقیق را درمی‌یابند و دریافت‌های ژرف و بینش‌های آینده‌نگر و طرح‌های ابتکاری دارند و تیزبین و باهوش‌اند و بعضی چنین نیستند و از هرکس نباید انتظار همهٔ امتیازات و فضایل نیک را داشت.

---

۱. بحارالانوار ۶۶ : ۱۶۵.

مراتب بالای یقین و اوج درجات اخلاص نیز ظرفیت‌های ویژه‌ای را می‌طلبد[۱] و هر کس نمی‌تواند محرم اَسرار باشد.

البته تکالیف همگانی الزامی، درجای خود محفوظ است و همه توانایی انجام آن را دارند. و اینکه چرا خدا به بعضی بیش از دیگران تفضُّل فرموده و او را مورد عنایت قرار داده است، به جهت مصالحی می‌باشد که ما نمی‌دانیم و نمی‌توان آن را ظلم به شمار آورد؛ زیرا اختلاف در اعطای تفضُّلات - که به علم الهی مربوط است - ظلم بر کسی نیست. وانگهی، ممکن است این تمایزها به اختیار خود افراد در عالَم ذَرّ صورت گرفته باشد، و پیداست که اختیار مُعَلَّل به علتی دیگر نمی‌شود - زیرا در آن صورت اختیار نخواهد بود - پس بخشی از این اختیار(دراین عالَم) بروز می‌یابد که همان تفضُّلات و دیگر چیزهاست.

یادآوری لازم

برخی، آنان را که بر مراجعه به اَخبار - در مسائل اعتقادی - اِصرار می‌ورزند، به اخباری‌گری متهم می‌سازند. این کار، شیوه‌ای ناجوانمردانه و سخنی نابجا و خام می‌باشد؛ زیرا رجوع به قرآن و روایات و اهمیت دادن به آنها برای مؤمن، کمالِ افتخار است. پیامبر ﷺ همواره در طول بعثت به آن فرامی‌خواند و از مردم می‌خواست که آموزه‌های وحیانی را ملاک اعتقاد و رفتار و کردارشان قرار دهند و دین را از خود دین برگیرند.

این شیوهٔ مراجعه به اخبار و محور قرار دادن کلام قرآن و معصومین علیهم‌السلام از اخباری‌گری اصطلاحی - که به معنای نفی تقلید و مبانی قطعی اصولی است - متمایز می‌باشد.

---

۱. نقل کرده‌اند آن‌گاه که به میرزای شیرازی خبر دادند که همهٔ مجتهدان عصر بر اَعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان می‌کنند که شما از همه برتر و اَولی هستید و می‌بایست مرجع تقلید باشید، اشک‌های ایشان برگونه‌اش جاری شد و گفت: به خدا سوگند، فکر نمی‌کردم به چنین گرفتاری‌ای مبتلا شوم! (فوائد الرضویه: ۴۸۴).

همچنین روشن است که در مواردی، از ظواهر تعالیم وحیانی آموزه‌هایی به نظر می رسد که اصولِ دین آنها را برنمی‌تابد و یا برخلاف حکم عقل قطعی است؛ در این موارد خودِ وحی به تأویل آن پرداخته است. نمونه‌هایی از آنها را می‌توان در تأویل آیات:

﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1] ، ﴿وَ جَاءَ رَبُّكَ﴾[2] و ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] مشاهده کرد.[4]

و نیز باید توجه داشت که بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می‌باشد، با آنهاست که می‌توانیم معارف وحیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحالهٔ دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله‌اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همهٔ عقلای عالَم از آنها استفاده می‌کنند و در امور مختلف آنها را به کار می‌برند.

آری، آن دسته از مسائل فلسفه که بحث‌های نظری و اختلافی است نباید مسلم انگاشته شود. اصالتِ وجود، وحدت وجود، وحدت تشکیکی و اطلاقی، قاعدهٔ «الواحد» ...که زیربنای سنخیت میان خدا و خلق، اتحاد علم و ارادهٔ حق، قِدَم عالَم، معاد مثالی و... می‌باشد، پذیرفتنی نیست.

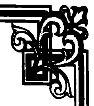
---

۱. سورهٔ حجر (۱۵) آیهٔ ۲۹.

۲. سورهٔ فجر (۸۹) آیهٔ ۲۲.

۳. سورهٔ قیامت (۷۵) آیه ۲۳.

۴. تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳؛ و ۵: ۶۵۶؛ و ۵: ۵۳۷ - ۵۳۸.

آیه هشتم:
وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ...

قال الله تعالی:

﴿وَلاتَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

سوره قصص (۲۸) آیة ۸۸ .

و معبود دیگری با خداوند مخوان، خدایی جز او نیست، جز وجه [ذات یا دین و آئین] او همه چیز نابود شونده است. فرمان از آنِ اوست و به سوی او بازگردانیده می شوید.




در این آیه می‌فرماید: همراه خداوند، دیگری را مخوان و جملۀ ﴿لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾ در حکم تعلیل جملۀ قبل می‌باشد؛ یعنی همراه خداوند، دیگری را نخوان، به این علت که اصلاً غیر از خداوند واحد، خدای دیگری نیست (تا از او تقاضائی شود).

جملۀ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ در مقام تبیین صدر آیه می‌باشد؛ یعنی چون جز وجه او همه چیز هالک و فانی است و چیزی که فانی می‌شود و از بین می‌رود نمی‌تواند إله باشد، پس الهی جز او نیست و غیر او را مخوان.

محل بحث بیشتر این قسمت از آیه می‌باشد که می‌فرماید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد که ابعاد آن از نظر لغت، روایات و تفسیر روشن خواهد شد.

لغت

در ذیل آیۀ قبل (سورۀ بقره، آیۀ ۱۱۵) معانی «وجه» بیان شد، لذا نیازی به تکرار نیست. در اینجا فقط واژۀ «هلاک» را بررسی مختصری می‌کنیم:

راغب در مفردات، وجوهی را در شرح کلمۀ هلاک ذکر می‌کند، از جمله: مفقود شدن، فساد و استحاله و موت؛ و برای هر یک از این معانی به آیاتی استشهاد می‌کند، آن‌گاه در وجه چهارم می‌گوید:

بطلان الشيء من العالَم و عدمُه رأسا، و ذلك المسمّى فناءً المشار إليه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾[1]؛

---

۱. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۴۳ _ ۸۴۴.

هلاک، یعنی نابود شدن چیزی از عالَم و از بین رفتنش از اصل و ریشه، همان که «فنا» نامیده می‌شود و این سخن خدای متعال که: «هر چیزی نابود می‌شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روایات

۱. در کتاب **احتجاج** از امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی طولانی روایت شده که فرمود:

واما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ فالمراد كل شيء هالك إلّا دينه؛[1]

مقصود این است که هرچیزی نابود می‌شود مگر دین خدا.[2]

---

۱. احتجاج طبرسی ۱ : ۳۷۷ ؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۰: ۱۱۲ ؛ تفسیر المیزان ۱۶: ۹۵ ؛ شایان ذکر است که امام علیه السلام در ادامه می‌فرماید: مراد دین است؛ زیرا محال است هر چیزی از خدا نابود شود و وجهش بماند.

۲. دربارهٔ آیهٔ شریفه، مرحوم قاضی سعید قمی - شارح کتاب توحید صدوق ـ مطلبی دارد که حاصلش چنین است:

در آیات و احادیث بسیاری به خداوند متعال نسبت اعضا و قوای جسمانی داده شده است، مثلاً گاهی نسبت هیئت و هیکلِ انسان داده شده؛ مانند حدیث: «الشاب الموفق» (اصول کافی ۱: ۱۰۰) و گاهی نسبت صورت به خداوند داده شده است؛ مانند حدیث: «...خَلَقَ الله آدمَ علي صورته» (توحید صدوق: ۱۰۳) [اغلب این احادیث در کتب عامه آمده است و در روایات شیعه مورد نقد یا تأویل قرار گرفته است] و گاهی نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آیهٔ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ و... . در این زمینه گروهی به ظواهر احادیث اخذ کرده‌اند و گمراه شدند و قائل به تجسیم و تشبیه شدند، و عده‌ای متحیر شدند، و عده‌ای به قیاس و تفسیر به‌رأی گرفتار شدند، لکن همگی خطا رفتند.

آنگاه بعد از بیان دو قاعده در باب وضع الفاظ، می‌گوید:

وجه در وضع الهی به چیزی گفته می‌شود که مواجهه با شیء باشد؛ مثل اینکه وجه کتاب، به چیزی گفته می‌شود که به شما امکان قرائت آن را بدهد و وجه خداوند، هم به چیزی گفته می‌شود که توجه و التفات به خداوند بدهد به نحوی که در این توجه سالک مواجه شود با خداوند و این معنا فقط با انبیا و اولیا تطبیق می‌دهد؛ زیرا ایشان سبب اقبال خلق به خداوند

۲. در حدیث صحیح سیف بن عمیره آمده است که از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ این سخن خدای متعال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَه﴾ سؤال شد؟

حضرت فرمود: دیگران در تفسیر آن چه می‌گویند؟ (راوی می‌گوید) گفتم: می‌گویند: جز وجه خدا همه چیز نابود می‌شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً انّما عني بذلك وجه الله الّذي يؤتي منه؛[1]

سبحان الله! گفتار بزرگی به زبان آوردند! همانا مقصود وجهی است که باید از آن داخل شد.

یعنی مراد، ما اهل‌بیت هستیم؛ زیرا مخلوقین به واسطهٔ ائمه علیهم‌السلام رو به‌سوی خدا می‌کنند.[2]

۳. و به همین معنا و مضمون صحیحهٔ صفوان الجمال است که از امام صادق علیه‌السلام در مورد این کلام خدای عزوجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَه﴾ سؤال می‌شود؟ آن حضرت فرمود:

مَن أتَى اللهَ بِما اُمِرَ بِه مِن طاعَةِ محمَّد[3] صلی‌الله‌علیه‌وآله فَهُو الوجْهُ الّذي لايَهلكُ

هستند و ممکن است دین باشد؛ زیرا طریق ایشان همان دین است و منطبق بر دین می‌باشد. (شرح توحید صدوق (قاضی سعید قمی) ۲: ۵۱۵ - ۵۲۴ ، ذیل باب تفسیر آیهٔ: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾، شرح حدیث اول).

۱. اصول کافی ۱: ۱۴۳، حدیث ۱.

۲. در توضیح این روایت ملاصالح مازندرانی - شارح کافی - می‌نویسد: اینکه امام علیه‌السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظيماً) از این حیث بود که ایشان خالق را به مخلوقین تشبیه کردند و برای خالق وجه مشخصی تراشیدند. و اینکه حضرت فرمود: (انّما عني بذلك وجه الله الّذي يؤتي منه) مرادشان این بود که آن وجه، همانا رسولان و اوصیای آنهایند؛ زیرا ایشان طریق إلی الله‌اند و انوار ربوبی به شمار می‌روند که اذهان خلایق به سبب ایشان نورانی می‌شود تا فیض حق را بپذیرند... (شرح اصول کافی ۴: ۲۱۸).

۳. در توحید صدوق (ص۱۴۹ ، حدیث۳) عبارت: «و الائمة من بعده» نیز آمده است.

وكَذلك قال: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطَاعَ اللهَ﴾[۱]؛[۲]

هرکس برای خدا آنچه را که مأمور انجام آن است از طاعت محمد ﷺ بیاورد، پس این وجهی است که از بین نمی‌رود، و همچنین خداوند فرموده: «هرکس اطاعت رسول بنماید به حقیقت اطاعت خداوند نموده».

نتیجه آن‌که این دین حق است که می‌ماند و همه چیز نابود شدنی است.

۴. در **توحید صدوق** در تفسیر قول خدای تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاَّ وَجْهَه﴾ آمده است که امام علیه‌السلام فرمود:

كُلُّ شيءٍ هالك إلاّ من أخَذَ طريق الحق؛[۳]

مراد آیه این است که: همه چیز هلاک (و نیست) می‌گردد مگر کسی راه حق را برگیرد [و بپیماید].

۵. و عین این حدیث در **محاسن برقی**[۴] نقل شده است با این تفاوت که به جای «مَن أخذ طريق الحق» آمده است: «مَن أخذ طريق الذي انتم عليه»؛ یعنی همه چیز نابود می‌شود مگر راهی که شما بر آن پایدارید.

۶. در **تفسیر قمی**، از امام باقر علیه‌السلام روایت شده که دربارهٔ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلَّا وَجْهَه﴾ فرمود:

معنای آیه این نیست که همه چیز فانی می‌شود و وجه خدا باقی می‌ماند، خدا برتر از آن است که در وصف بگنجد، لیکن معنای آن چنین است:

كُلُّ شيء هالك إلاّ دينه، و نحن الوجهُ الَّذي يُؤتي الله منه؛[۵]

---

۱. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۸۰.

۲. اصول کافی ۱ : ۱۴۳ (باب النوادر)، حدیث ۲.

۳. توحید صدوق: ۱۴۹، حدیث ۲.

۴. محاسن برقی ۱: ۱۹۹ حدیث ۳۰.

۵. تفسیر قمی ۲: ۱۴۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۰: ۱۱۱.

هرچیزی از بین می‌رود مگر دین خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستیم، وجهی که باید از آن [سوی] خدا درآمد.

۷. عبدالسلام بن صالح هروی می‌گوید: به علی بن موسی الرضا علیه السلام گفتم: ای فرزند رسول خدا، معنای این خبر چیست که روایت می‌کنند: پاداش «لا إله إلاّ الله» نظر به وجه خدای متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

یا اباصلت، مَن وَصَفَ الله تعالي بوجه کالوجوه، فقد کَفَرَ و لکن وجه الله تعالي انبیائه و رسله و حججه؛

هم الذین بهم یتوجه إلي الله عزّوجلّ و إلي دینه و معرفته... و قال - عزوجل ﴿کُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾؛[۱]

ای اَباصلت، هرکه خدای متعال را به وجهی چون وجوه، وصف کند کافر است، لیکن وجه خدای متعال، انبیا و فرستادگان و حجت‌های اویند؛ کسانی که به وسیلهٔ آنها سوی خدای بزرگ و دین و معرفتِ او توجه می‌شود... و [مقصود از وجه که] خدای متعال می‌فرماید: «هرچیزی هلاک می‌شود مگر وجه او» [آنهایند].

امام علیه السلام سخن کسانی که وجه را به معنای واقعی کلمه گرفتند برنتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها می‌گویند منزه است.

با توجه به روایات مذکور، چهار معنا در آیه محتمل است:

الف) «وجه» به معنای «دین» باشد؛

ب) «وجه» به معنای «الذی یؤتی الله منه» باشد؛

ج) «وجه» به معنای «من أخذ طریق الحق» باشد.

د) «وجه» به معنای «انبیا و رسل و ائمه معصومین علیهم السلام» باشد.

معانی فوق متقارب‌اند که قدر جامع آن ـ چنانکه در روایت سوم بیان شد ـ همان

---

۱. توحید صدوق: ۱۱۷ - ۱۱۸، حدیث ۲۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۰۶، حدیث ۳.

جهتی است که به سمت خدا هدایت می‌کند و از آن جهت بسوی خدا اقبال می‌شود.

باری، این روایات در صدد بیان مصادیق بارز و کامل آیه‌اند و معنای آن را در مورد خاصی حصر نمی‌کنند، پس اگر با تدبُّر در آیه، معنایی به ذهن برسد و نفی حدیث نکند و مخالف با محکمات قرآن و حدیث نباشد و با مُدرَک عقل بیِّن هم تخالف نداشته باشد طرح آن، اشکالی ندارد.

ممکن است کسی بگوید: ظواهر آیات حجت‌اند، و می‌توان با توجّه به ظواهر، معنای آیه را دریافت!

در جواب گوییم: ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند. آری، زمانی که ظواهر، خلاف عقلِ صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی‌اشکال می‌توان به ظواهر عمل کرد وگرنه در مانند آیهٔ: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1] به‌طور قطع نمی‌توان به ظاهر عمل کرد؛ زیرا با توحید وحیانی ناسازگار است و باید آیه برخلاف ظاهر توجیه شود. البته در چنین مواردی خود وحی بهترین توجیه را نموده است.[2]

دیدگاه مفسران

تفسیر المیزان

در این مقام، نخست به ذکر سخنان صاحب تفسیر المیزان می‌پردازیم؛ زیرا

---

۱. سورهٔ ص (۳۸) آیهٔ ۷۲.

۲. عن محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرك كالريح، و إنما سمي روحا لأنه اشتق اسمه من الريح، و إنما أخرجه على لفظ الريح لأن الأرواح مجانسة للريح، و إنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي و لرسول من الرسل: رسولي و أشباه ذلك، و كل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳).

علامه بعد از بیان نظر خویش، تقریباً اکثر اقوال را نقل می کند و می گوید: با تدبر در آنچه ما گفتیم، اشکالات اقوال آشکار خواهد شد.

ایشان می گوید:

والوجه والجِهة واحد كالوَعد والعِدة، و وجه الشيء في العرف العامّ ما يستقبل به غيره ويرتبط به اليه... و وجهه تعالي ما يستقبل به غيره من خلقه ويتوجّه إليه خلقه به وهو صفاته الكريمة من حياة وعلم وقدرة و سمع وبصر وما ينتهي إليها من صفات الفعل كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والمغفرة والرحمة وكذا آياته الدالّة عليه بما هي آياته؛[1]

وَجه و جِهه یک چیزند مانند (وَعد و عِده). وجه الشیء و صورت هرچیزی در عرف عمومی چیزی است که به وسیلهٔ آن با دیگر چیزها روبرو شده و با آنها مرتبط می‌شود... و وجه خدای متعال، چیزی است که به آن با خلقش روبرو می‌شود و به وسیلهٔ آن، خلق به سوی خدا رو می‌کنند، و آن عبارت است از صفات کریمهٔ خدا از قبیل: حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و صفات فعلی که به اینها منتهی می‌شود مانند: پدیدآوردن، روزی دادن، حیات بخشیدن، میراندن، آمرزش، بخشایش و همچنین نشانه‌هایی که بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه می‌نگارد:

فكلُّ شيء هالك في نفسه باطل في ذاته لا حقيقة له[2] إلاّ ما كان عنده مما أفاضه الله عليه و أما ما لاينسب إليه تعالي فليس إلاّ ما اختلقه وهم المتوهّم

---

۱. المیزان۱۶ : ۹۰.

۲. لازم به ذکر است که اگر مقصود علامه از باطل بودن اشیا در ذاتشان این است که هیچ حقیقتی ندارند، این سخن مخدوش است چنانچه در نقد کلام فلاسفه و عرفا بیان خواهد شد، اما اگر مراد این است که حقیقت دارند اما وابسته به خدایند و قائم به مشیت اویند سخن درستی است.

أو سراباً صوره الخيال و ذلك كالأصنام ليس لها من الحقيقة إلاّ أنها حجارة أو خشبة أو شيء من الفلزات و أما أنها أرباب أو آلهة أو نافعة أو ضارة أو غير ذلك فليست إلاّ أسماء سمّاها عبدتهم و كالإنسان ليس له من الحقيقة إلاّ ما أودعه فيه الخلقة من الروح و الجسم و ما اكتسبه من صفات الكمال و الجميع منسوبة إلي الله سبحانه و أما ما يضيفه إليه العقل الإجتماعي من قوة وسلطة و رئاسة و وجاهة و ثروة و عزة و أولاد و أعضاد فليس إلاّ سراباً هالكاً و أمنيّة كاذبة و علي هذا السبيل سائر الموجودات... ؛[1]

پس هرچیزی در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقیقتی ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افاضه شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمی‌باشد ساخته وهم است و سرابِ خیال.

مانند بت‌ها که حقیقتی جز سنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «ارباب» ، «آلهه»، «نافع» (نفع دهنده)، «ضارّ» (آسیب‌رسان) و جز آن، نام‌هایی است که پرستندگانشان بر آنها نهاده‌اند.

و مانند انسان که حقیقتی ندارد جز روح و جسمی که خدا در وی نهاده است، و صفات کمالی که به دست می‌آورد و جمیع اینها به خدای سبحان منسوب می‌باشد، و اما قوت، سلطه، ریاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و یارانی که عقل اجتماعی به انسان نسبت می‌دهد، چیزی جز سراب هالک وآرزوی دروغین(و پوچ) نمی‌باشد. دیگر موجودات نیز بر همین رویه‌اند...

در ادامه می‌فرماید:

و يمكن أن يراد بالوجه جهته تعالى التي تنسب إليه و هي الناحية التي يقصد منها و يتوجه إليه بها، و تؤيده كثرة استعمال الوجه في كلامه تعالى

---

۱. المیزان۱۶ : ۹۰ - ۹۱.

بهذا المعنى كقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [1] و قوله: ﴿إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى﴾ [2]
إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة جدا. و عليه فتكون عبارة عن كل ما
ينسب إليه وحده فإن كان الكلام على ظاهر عمومه انطبق على الوجه
الأول الذي أوردناه و يكون من مصاديقه أسماؤه و صفاته و أنبياؤه و
خلفاؤه و دينه الذي يؤتى منه.

و إن خص الوجه بالدين فحسب ـ كما وقع في بعض الروايات إن لم يكن
من باب التطبيق ـ كان المراد بالهلاك الفساد و عدم الأثر، و كانت الجملة
تعليلا لقوله: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ﴾ و كان ما قبلها قرينة على أن المراد
بالشيء الدين و الأعمال المتعلقة به و كان محصل المعنى: و لا تتدين بغير
دين التوحيد لأن كل دين باطل لا أثر له إلا دينه.

والأنسب على هذا أن يكون الحكم في ذيل الآية بمعنى الحكم التشريعي أو
الأعم منه و من التكويني و المعنى: كل دين هالك إلا دينه لأن تشريع
الدين إليه و إليه ترجعون لا إلى مشرعي الأديان الأخر.

هذا مايعطيه التدبر في الآية الكريمة وللمفسرين فيها أقوال أخر مختلفة. [3]

و ممکن است مراد از وجه، جهت خدای تعالی باشد که به او نسبت داده می‌شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه می‌شود، و مؤید آن، کثرت استعمال وجه در کلام خدای تعالی به همین معناست مانند این سخن که می‌فرماید: «خشنودی او را می‌خواهند» و این که می‌فرماید: «جز خواستنِ رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد]».

۱. سورهٔ انعام (۶) آیهٔ ۵۲.

۲. سورهٔ لیل (۹۲) آیهٔ ۲۰.

۳. المیزان ۱۶: ۹۳ - ۹۴.

بنابر این، وجه عبارت است از هرآنچه فقط به خدا نسبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشد، بر وجه اول - که بیانش کردیم - منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسماء و صفات خدای تعالی و انبیا و جانشینانشان و دین الهی - که از طریق آن خدا قصد شود - می‌باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوصِ دین باشد چنانکه در برخی روایات آمده است - اگر از باب تطبیق نباشد - مراد از هلاک، فساد و عدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه اوهمه چیز نابودشونده است]دلیل سخن خدای تعالی است که فرمود: «و با خدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبلِ آن قرینه است بر این که مراد از «شیء»، دین و اعمال مربوط به دین است و حاصل کلام این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است.

بنابر این، انسب این است که حکم در ذیل آیه، تشریعی یا اعم از تشریعی و تکوینی باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است زیرا تشریعِ دین از آن خداست و به سوی او رجوع می‌کنید نه به سوی دیگر تشریع کنندگان.

این مقتضای تدبر در آیهٔ کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگری در مورد آن دارند.

و اما اقوالی که مرحوم علامه جمع‌آوری کرده و آنها را مخدوش می‌داند از قرار ذیل است:

* بعضی گفته‌اند: مراد از وجه، ذات مقدس پروردگار است و مراد از هلاک انعدام می‌باشد پس معنای آیه این می‌شود که هرچیزی فی نفسه در معرض انعدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداوند، که واجب الوجود است. بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعنی هر موجودی غیر خداوند مانند هالک و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* وگفته شده است: مراد ازوجه، ذات هرچیزی است وضمیر ﴿وَجْهَهُ﴾ به

خدا برمی‌گردد به اعتبار اینکه وجه هرچیزی مملوک اوست، و معنای آیـه ایـن است که: هرچیزی هالک است، مگر وجه خدا که همان ذات هرچیز و وجـود آن است.

* و بعضی دیگر گویند: مراد از وجه، جهت مقصوده از هرچیز است و ضمیر در ﴿وَجْهَهُ﴾ به خدا برمی‌گردد، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هرچیز که منسوب به خدای متعال می‌باشد و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرمود.

* و عده‌ای دیگر گفته‌اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مـراد از آن خـدای سبحان می‌باشد که هرچیزی به او رو می‌کند و ضـمیر در ﴿وَجْهَـهُ﴾ بـه کلمـه «شیء» برمی‌گردد و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است، مگر خـدائی که جهت مطلوب هرچیز است.

* بعضی گفته‌اند: هلاک به معنای مرگ است و عمومیت آیه به ظـاهرش مـراد نیست، بلکه تنها جانداران مـراد اسـت و معنـایش ایـن اسـت کـه: هـر موجـود جانداری به زودی می‌میرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معنای وجه بعضی گفته‌اند: مراد به آن عمل صالح است، و معنای آیـه این است که: هر عملی در معرض انعدام است به جز آن عملی که بندهٔ خدا آن را به عنوان امتثال امر الهی به جا آورد، که خدا آن را باقی می‌دارد و دیگر [اثرش و مزدش] از بین نمی‌رود تا روزی به او برسد، و یا به خـاطر اینکـه مقبـول درگـاه خدا واقع می‌شود، دیگر قابل هلاک نیست؛ چون [عمل با جزا معاوضـه شـده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاک ناپذیر است].

* و بعضی دیگر گفته‌اند: معنای وجه، جاه و منزلت خدای متعال است که آن را در مردم اثبات کرد.

* و برخی دیگر چنین نظر دارند که هالـک بـه عمـومیتش همـهٔ ماسـوی الله را دربرمی‌گیرد و به‌طور دائم شامل است؛ زیرا وجود در هر آن بر او افاضه می‌شود،

پس او - یعنی ماسوی الله - دائماً در تغییر و هلاکت است (هم در دنیا و هم در آخرت) و معنای آیه این است که: هرچیزی دائماً در ذاتش متغیِّر است، مگر وجه خداوند متعال.[1]

تفسیر نفحات الرحمن

شیخ محمد نهاوندی - صاحب تفسیر نفحات الرحمن - ذیل این آیه بیان لطیفی دارد که نقل آن سودمند است، وی می‌فرماید:

أقول: حاصل المراد انَّ الوجه هو الجهة الَّتي بها يقبل الشيء إلي غيره، و الله منزه عن الجهة والعضو؛ فالمراد منه ما هو سبب اقباله إلي خلقه، و هو دينه و حُجَجُه الذين ببركتهم تنزل الرحمة؛[2]

مضمون این سخن این است که:

وجه، عبارت است از آن جهتی که هر شیء به آن جهت، به شیء دیگر رو می کند.

بدیهی است که چنین معنایی قطعاً در مورد خداوند به کار نمی‌رود؛ زیرا خداوند به این معنا دارای وجه نیست؛ زیرا حضرت حق نه دارای جهت است و نه دارای عضو، پس باید با حفظ همین مناسبت، معنای دیگری ذکر شود که بدون محذور باشد.

در نتیجه می گوییم: مراد از وجه آن چیزی است که سبب اقبال حضرت حق به خلق می‌شود. به عبارت دیگر آیه این گونه معنا می‌شود: همه چیز فانی و باطل می‌شود، مگر آن جهتی که خداوند متعال به وسیلهٔ آن به خلقش روی می‌آورد و

---

۱. علامه طباطبایی بعد از نقل تمام اقوال می‌فرماید: هیچ کدام از وجوه ذکر شده صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست و یا دلیلی که آورده‌اند مدعایشان را اثبات نمی‌کند و یا معنایی است که از فهم دور می‌باشد، ... (المیزان۱۶: ۹۴).

۲. تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۷.

آن وسیله، دین و حجت‌های خدا (پیامبر و ائمه ﷺ) می‌باشند؛

زیرا به وسیلهٔ ایشان خداوند اقبال به خلق می‌کند و به برکت آنان رحمت الهی بر خلق نازل می‌گردد.

دیدگاه فلاسفه و عرفا

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر مبنای اینکه یک حقیقت در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هرچیزی که مخلوق باشد و ممکن، اعتباریّ و منتزع از تطوُّرات آن وجود می‌باشد) آیه: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه**﴾ را چنین معنا می‌کنند: همهٔ ممکنات هالک هستند، مگر وجه پروردگار که «حقيقة الوجود» است.

به عبارت دیگر در هستی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که همان ذات پروردگار و حقيقة الوجود می‌باشد. مخلوقات (ماسوی الله و ممکنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودند و این وجودات غیرحقیقی، متطور می‌شوند و دارای شئون و مظاهر مختلف می‌گردند که از آن به«ممکن» تعبیر می‌شود؛ وچون همهٔ آنها معانی‌ای اعتباری وذهنی‌اند، هیچ وپوچ می‌باشند واین تغییر وبه شکل‌های مختلف درآمدن، همان هلاک اشیا است.

و آن‌که تغییر پیدا نمی‌کند همان حقيقة الوجود است که خدا باشد بنابراین، آیه ناظر به همین معناست. وجود ممکنات همه از تطورات آن وجود حقیقی می‌باشد و هرگز ممکنات به وجود حقیقی متصف نمی‌شوند، بلکه مجازاً به آنها اطلاق وجود می‌شود که از آن به وجود منبسط تعبیر می‌شود. پس همهٔ این ماهیّات به حکم آیهٔ شریفه که فرمود:

﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه**﴾ پوچ هستند.

البته این معنا نه با لغت منطبق است و نه با حدیث و آیات قرآن سازگاری

دارد، از اين رو نمی‌توان آن را تفسير اين آيه به شمار آورد.

سخن ملاصدرا در اين مورد چنين است:

كأنَّك قد آمنت من تضاعيف ما قَرع سمعك منَّا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصّياً و اذعنتَ بانَّ الوجودَ حقيقةٌ واحدة هي عين الحق، و ليس للماهيّات و الأعيان الإمكانية وجود حقيقي، انَّما موجوديَّتُها بانصباغها بنور الوجود، و معقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من اطوار تجليه، و انَّ الظاهر في جميع المظاهر و الماهيّات و المشهود في كل الشؤون و التعيُّنات ليس إلاّ حقيقة الوجود، بل الوجود الحق، بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤونه و تكثر حيثيّاته.

والماهيّة الخاصة الممكنة - كمعني الإنسان والحيوان - حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئية ونظائرهما في كونهما ممّا لاتأصل لها في الوجود عيناً... فانكشف حقيقة مااتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لابمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع... بل الموجود هوالوجود وأطواره وشئونه و أنحاؤه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض... وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جليّة بعدميّة الممكنات ازلاً وابداً، و كفاك في هذا الأمر قوله تعالي: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَه﴾؛[1]

چكيدهٔ سخن ملاصدرا - در اينجا - اين است كه: براى ماهيّات و اعيان ممكنه

۱. اسفار اربعه ۲: ۳۳۹ - ۳۴۲ (فصل ۳۰).

وجود حقیقی نیست، و ممکنات فی حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموری عدمی‌اند و موجودیت آنها بالعرض است که از اطوار وجود، (از تطوُّر وجود) انتزاع می‌شود و آنچه در تمام مظاهر هست همان حقیقت وجود می‌باشد که در همهٔ اینها بروز و ظهور دارد و وجود حق - به حسب این مظاهر مختلف - دارای حیثیات مختلف می‌شود؛ بنابر این، اعیان ممکنه از قَبیل انسان، حجر، قمر و... ما به إزای خارجی ندارند، بلکه آنچه در خارج هست همان وجودی است که تطور یافته ... در اثبات این معنا که ممکنات ازلاً و ابداً معدوم‌اند، آیهٔ شریفهٔ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ ؛ همه چیز فانی‌اند جز وجه او، کفایت می کند.

و پیرامون این مطلب - در بیانی دیگر - می‌نویسد:

...فكلُّ ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، و من حيث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومه منها المنتزعة عنها - بحسب العقل الفكري و القوة الحسيّة - فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات، فكما لايزول عنه باختلاف الصور و المعاني اسم الظلّ، كذلك لايزول عنه اسم العالم و ماسوي الحق، و إذا كان الأمر علي ما ذكرتُه لك، فالعالَمَ متوهَّمٌ ما له وجود حقيقي. فهذا حكاية ما ذَهَبتْ إليه العرفاءُ الإلهيون و الأولياء المحققون؛[1]

---

۱. اسفار اربعه۲: ۲۹۳ - ۲۹۴ (فصل ۲۵).

بعضی از شارحین اسفار در ذیل این عبارت ملاصدرا می گوید: هر آنچه ما ادراک می کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در اعیان ممکنات ظاهر می‌شود، پس آنچه ادراک می‌شود از جهت آنکه هویّت حق را ارائه می‌دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسّی انتزاع می‌شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل می‌باشند؛ و همان گونه که علی‌رغم اختلاف صور و معانی متعیّن، اسم ظل از عالم زایل نمی‌شود، اسم عالَم و ماسوای حق نیز برای آن باقی است.

در این سخن ملا صدرا بیان می‌دارد: هرچه را که ما درک می‌کنیم همان وجود حق می‌باشد و مفاهیم انتزاعی - از قبیل انسان و حیوان و... - باطل الذات و تطورات همان وجود حقیقی می‌باشند و از آنجا که عالَم یک مفهوم انتزاعی است، جز توهُّم چیزی نیست؛ و هیچ نحوی از وجود را ندارد.

پاسخ

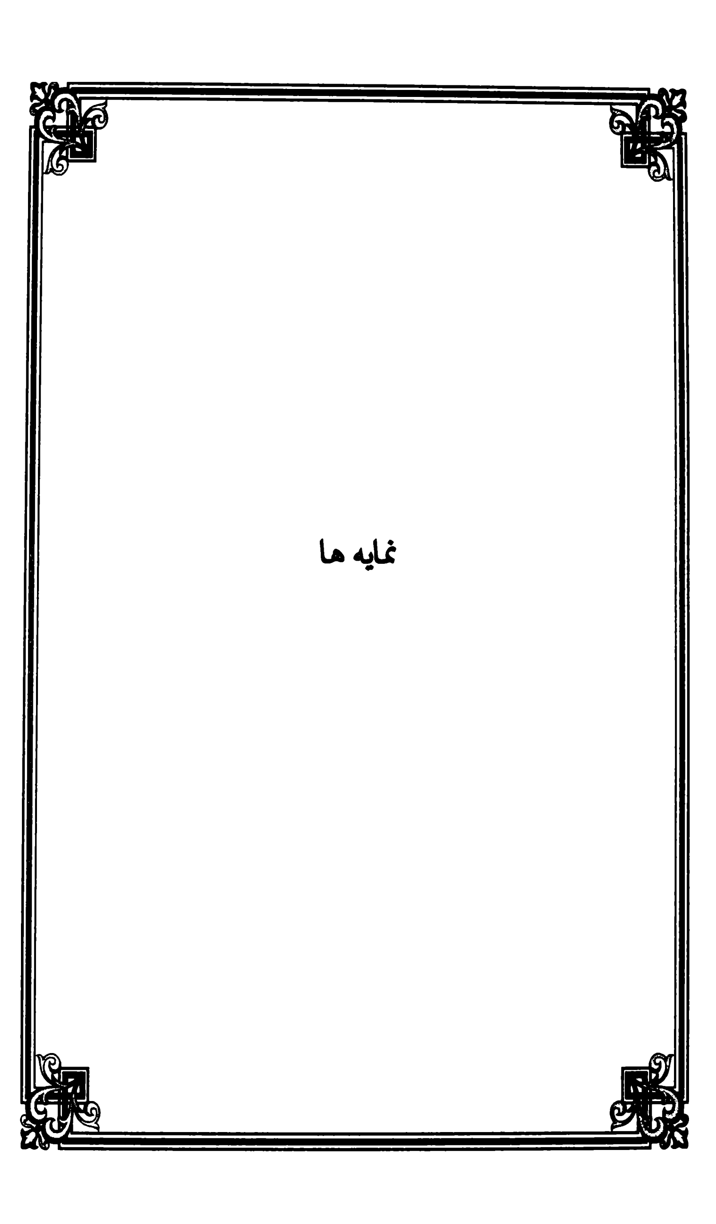
در جواب ایشان می‌گوییم: هیچ کس ادعا نکرده که عالَم وجودی قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلکه سخن در این است که عالَم غیر از ذات پروردگار است و وجود دارد و لکن وجودش بالغیر می‌باشد.

البته همان‌طور که ایشان می‌گویند: این مسئله (طور وراء طور العقل) است و برهان عقلی اقامه نمی‌کنند.

از مجموع آنچه بیان شد این طور استفاده می‌شود که تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن هم ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور کرده‌اند و بعد خواسته‌اند آن را با قرآن سازگار کنند، پس بهترین وجه برای تفسیر آیه، همان بیانات حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌باشد.

وَالسَّلامُ عَلَى مَن اتَّبَعَ الهُدى

و عالم دارای وجود حقیقی نیست و وجود آن امری متوهم و خیالی است و این حکایت مختار عرفا و اولیای الهی است. (رحیق مختوم ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳، بخش چهارم از جلد دوم) .



نمایه ها

نمایه آیات:

آیات: صفحات:

نمایه روایات:

کتابنامه

قرآن کریم

آموزش‌فلسفه؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران۱۳۸۳ش.

اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م.

اشعه نور (ترجمه رساله نوریه شیخ هادی تهرانی) ؛ میرزا حسن مصطفوی، ۱۳۷۲ق.

اعلام الوری بأعلام الهدی؛ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، قم ۱۴۱۷ق.

اعیان الشیعة؛ سیدمحسن امین، تحقیق وتخریج: حسن امین، دارالتعارف، بیروت،لبنان.

الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ق ـ ۱۹۶۶م.

الإختصاص؛ شیخ مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، سید محمود زرندی، دارالمفید، بیروت ۱۴۱۴ق ـ ۱۹۹۳م.

الأمالی؛ شیخ صدوق، تحقیق و نشر : مؤسسة البعثه، قم ۱۴۱۷ق.

الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی أکبر الغفاری، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ق ـ ۱۹۹۳م.

التوحید؛ شیخ‌صدوق، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، جامعه‌مدرسین، قم ۱۳۵۷ش.

الدرالمنثور؛ جلال‌الدین سیوطی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم ۱۴۰۴ق.

إلزام‌الناصب فی‌اثبات الحجة‌الغائب؛ علی یزدی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۴۲۲ق.

الذریعه؛ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء ، بیروت ۱۴۰۳ق ـ ۱۹۸۳م.

الکشف و البیان؛ ابو اسحاق احمدبن ابراهیم ثعلبی، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

الکافی؛ محمدبن یعقوب کلینی، تصحیح وتعلیق: علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۷۰ق ـ ۱۳۳۰ش.

المستدرک علی الصحیحین؛ حاکم نیشابوری، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی.

انسان کامل؛ استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا.

انوار التنزیل؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۱۸ق.

بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۴ق.

بدایة الحکمة؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۸ق.

بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوچه باغی، منشورات اعلمی، تهران ۱۳۶۲ش.

بیان السعادة؛ سلطان محمد گنابادی، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۴۰۸ق.

البیان فی تفسیر القرآن؛ آیت الله خوئی، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیـع، بیروت ۱۳۹۵ - ۱۹۷۵ م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حرانی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۰۴ق.

تفسیر القرآن الکـریم؛ (منسوب به) محی الـدین بـن عربـی، تحقیـق: سـمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

تفسیر القرآن الکریم؛ محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تحقیق: محمـد خواجـوی، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۹ش.

تفسیر الکاشف؛ محمد جواد مغنیه، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۲۴ق.

تفسیر المحیط؛ سید حیدر آملی، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت ارشاد، تهران ۱۴۲۲ق.

تفسیر المیـزان؛ علامه سیدمحمدحـسین طباطبـائی، دفتـر انتـشارات اسـلامی، قم۱۴۱۷ق.

تفسیر برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ق.

تفسیر تبیان؛ شیخ طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث، بیروت.

تفسیر جوامع الجامع؛ فضل‌بن حسن طبرسی، تحقیق: دکتر ابوالقاسـم گرجـی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

تفسیر خـسروی؛ میرزا علی‌رضا خسروانی، تحقیق: محمدباقر بهبودی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۰ق.

تفسیر صـافی؛ ملامحسن فیض کاشانی، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات صـدر، تهران ۱۴۱۵ق.

تفسیر قمـی؛ علی بن ابراهیم قمـی، تحقیـق: سـید طیـب موسـوی جزایـری، دارالکتب، قم ۱۳۶۷س.

تفسیر نمونه؛ آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ش.

تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ق.

تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)؛ آیت الله شیخ محمدتقی شریعت‌مداری، مؤسسهٔ فرهنگی طه، ۱۳۸۳ش.

تنبیهات حول المبدء و المعاد؛ آیت الله میرزا حسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ق.

تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود؛ سید قاسم علی احمدی، مطبعهٔ ثامن الحجج علیه السلام، مشهد ۱۳۸۳ش.

تهذیب الأحکام؛ شیخ‌طوسی، تحقیق: سیدحسن موسوی خرسان، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دار المعرفه، بیروت ۱۴۱۲ق.

جلاء الأذهان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

حجهٔ التفاسیر؛ سید عبدالحجت بلاغی، انتشارات حکمت، قم ۱۳۸۶ق.

حکمت اشراق سهروردی؛ دکتر سید یحیی یثربی.

درس‌هایی از نهج البلاغه؛ آیت الله منتظری.

رحیق مختوم؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۶ ش.

روح المعانی؛ سیدمحمود آلوسی؛ تحقیق:علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ق.

روح مجرد؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات حکمت.

زاد المسیر فی علم التفسیر؛ عبد الرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

سدُّالمفرّ علی القائل بالقدر؛ شیخ محمدباقر علم الهدی، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

سرمایه ایمان؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲ش.

سنخیت، عینیت یا تباین؟؛ آیت‌الله سیدجعفر سیدان، مدرسهٔ آیت‌الله العظمی گلپایگانی، قم.

سنن ترمذی؛ محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۳ق ـ ۱۹۸۳م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ میرزای قمی، تحقیق: حسین لطیفی - سیدعلی جبار گلباغی‌ماسوله، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد ۱۳۸۸ ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق ـ ۲۰۰۰م.

شرح توحید صدوق؛ قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵ق.

شرح فصوص الحکم؛ مؤید الدین جندی، موسسهٔ بوستان کتاب، قم.

شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

شرح گلشن راز؛ لاهیجی، مقدمه: کیوان سمیعی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ش.

شرح منظومه؛ ملاهادی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۷۹ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت ۱۹۶۲م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعهٔ الاستقامه، قاهره.

شواهد التنزیل؛ حاکم حسکانی، تحقیق: محمد باقر محمودی، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۱ق.

صحاح اللغة؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ق ـ ۱۹۸۷م.

صحیح بخاری؛ محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۱ق ـ ۱۹۸۱م.

صحیح مسلم؛ ابی الحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

عارف و صوفی چه می‌گویند؟؛ آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۹ش.

علل الشرائع؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدمحمد صادق بحرالعلوم، مکتبهٔ الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۸۶ق.

علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهیة؛ استاد جوادی‌آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۴۲۲ق.

عوالی اللئالی؛ ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم ۱۴۰۳ق ـ ۱۹۸۳م.

عیار نقد؛ دکتر سیدیحیی یثربی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳ش.

عین الیقین؛ فیض کاشانی، تحقیق:فالح عبدالرزاق العبیدی، نورالهدی، قم۱۴۲۷ق.

عیون اخبار الرضا علیه‌السلام ؛ شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، مؤسسهٔ الاعلمی، بیروت ۱۴۰۴ ق.

غایة المرام؛ سیدهاشم بحرانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسهٔ التاریخ العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

فتوحات مکیه (۴ جلدی) ؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

فرائدالأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الإسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

فصوص الحکم؛ محی‌الدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

فضائل الخمسة؛ سیدمرتضی حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۲ق.

فوائد الرضویة؛ حاج شیخ عباس قمی، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ش.

قاموس الرجال؛ شیخ محمد تقی تستری، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

کتاب التفسیر؛ محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران ۱۳۸۰ ق.

کشف الیقین؛ علامه حلی، تحقیق: حسین درگاهی، ۱۴۱۱ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: استاد حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

کلید بهشت؛ قاضی سعید قمی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۵ش.

کمال الدین و تمام النعمة؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۵ق ـ ۱۳۶۳ش.

کنزالدقائق؛ محمد بن محمدرضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۶۸ش.

گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهیجی، نشر سایه، تهران ۱۳۸۳ش.

لسان العرب؛ محمد بن مکرم بن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

مبدء اعلی؛ علامه محمد تقی جعفری، چاپخانه حیدری، ۱۳۳۷ش.

مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲ش.

مجمع البحرین؛ فخرالدین الطریحی، تحقیق: سید أحمد حسینی، مکتب النشر الثقافة الإسلامیة، ۱۴۰۸ق ـ ۱۳۶۷ش.

مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۱ش.

مرآة العقول؛ علامه محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۴۰۴ق.

مشکاة الأنوار (رسائل غزالی)؛ ابوحامد غزالی، دار الفکر، بیروت ۱۴۱۶ق.

مشکاة الأنوار؛ ابوالفضل علی بن حسن بن فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مهدی هوشمند، دارالحدیث، ۱۴۱۸ق.

مصباح الزائر؛ سید بن طاووس، مؤسسة آل البیت.

مصباح المتهجّد؛ شیخ طوسی، مؤسسة فقه الشیعه، بیروت ۱۴۱۱ق ـ ۱۹۹۱م.

مصباح الهدایة فی اثبات الولایة؛ سیدعلی بهبهانی، تحقیق: رضا استادی، مدرسة دار العلم، اهواز ۱۴۱۸ق.

معانی الأخبار؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹ق ـ ۱۳۳۸ش.

معجم رجال الحدیث؛ آیت الله سید أبوالقاسم خوئی، مرکز نشر الثقافة الإسلامیة، ۱۴۱۳ق ـ ۱۹۹۲م.

مفاتیح الغیب؛ فخر الدین رازی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۰ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دار العلم الدار الشامیه، بیروت ۱۴۱۲ق.

مکیال المکارم؛ میرزا محمدتقی موسوی اصفهانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۱ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن‌زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ش.

مَن لایحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

مناقب آل ابی‌طالب؛ محمد بن علی بن شهرآشوب، تحقیق: لجنۀ من أساتذة النجف، مکتبۀ الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق ـ ۱۹۵۶م.

منهج الصادقین؛ ملا فتح الله کاشانی، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران ۱۳۳۶ش.

مواهب علیّه؛ حسین بن علی کاشفی، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ سید عبدالأعلی سبزواری، موسسه اهل بیت، بیروت ۱۴۰۹ ق.

مهج الدعوات؛ سید بن طاووس، دار الذخائر، قم ۱۴۱۱ق.

نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ میر محمد باقر داماد، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات هجرت، قم ۱۳۷۴ش.

نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن؛ شیخ محمد بن عبدالرحیم نهاوندی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسۀ البعثه، قم ۱۴۲۹ق.

نور البراهین؛ سید نعمت الله جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نهج البلاغه (صبحی صالح)؛ سیدرضی، دار الهجره، قم.

وسائل الشیعة؛ شیخ حر عاملی، تحقیق و نشر: مؤسسهٔ ال البیت، قم ۱۴۱۴ق.

هدیة الرازی الی المجدد الشیرازی؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، انتشارات میقـات، ۱۴۰۳ق.